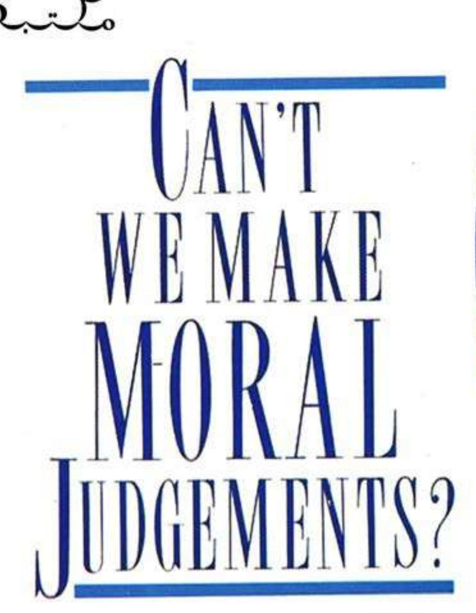




MARY MIDGLEY

الأحكام الأخلاقية ؟

مدخل ميسر لأهم مسائل الفلسفة الأخلاقية

ماري ميدجلي

ترجمة : زينب صلاح


mohamed khatab



ح دار وقف دلائل للنشر، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢٠م

الأحكام الأخلاقية (مدخل ميسر لأهم مسائل الفلسفة الأخلاقية) - ترجمة : زينب صلاح

٢٨٨ ص، ١٧ × ٢٤ سم

ترقيم دولي : ٧ - ٥ - ٨٥٦٩٩ - ٩٧٧ - ٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م



Dalailcentre@gmail.com

الرياض - المملكة العربية السعودية

ص ب: ٩٩٧٧٤ الرمز البريدي ١١٦٢٥

Dalailcentre@

+٩٦٦٥٣٩١٥٠٣٤٠

الأحكام الأخلاقية؟

مدخل ميسر لأهم مسائل الفلسفة الأخلاقية

ترجمة كتاب (ألا يمكننا إصدار الأحكام الأخلاقية) ؟

Can't We Make Moral Judgements

ماري ميدجلي Mary Midgley

ترجمة :

زينب صلاح

مكتبة | 838
سُر مَن قرأ

تصدير

لا شك أن موضوع الأخلاق وما يستتبعه من معضلة (الحكم الأخلاقي) على الأفعال والأقوال، هو موضوع أساس في مجاليّ الفكر والفلسفة منذ نشأة التاريخ المكتوب، فالإنسان كائن حر يختار وله مشيئة خاصة، وتبعاً لذلك تنشأ عنه العديد من الأحكام الأخلاقية الموجهة لنفسه وذاته أو للآخرين من حوله، لكن هل هناك من ضابط لتلك الأحكام ؟

هل من ضابط يمكن للعقل الركون إليه أو الرجوع إليه عند اختلاف الرؤى أو وجهات النظر ؟ أم أن الصواب هو ترك الأمر على نسبيته يحدده كل إنسان وكل موقف من دون وجود أي قاعدة موضوعية للأخلاق للاحتكام إليها ؟ هذا ما تحاول فيلسوفة الأخلاق الشهيرة ماري ميدجلي الإجابة عنه في استعراضها لأكثر الأسس التي تحيط بالمسألة من الناحية الفكرية والتاريخية والدينية ومن أشهر كتب المفكرين خاصة في العصر الحالي أو المتأخر، يساعدها في ذلك أسلوبها السهل في تقديم المعلومات العميقة بشكل قريب للفهم ومدعوم بالاقتباسات والأمثلة.

لن نطيل عليكم لنترككم مع هذا العرض القيم في هذا الموضوع الشائك والهام، والذي يعد الكتاب الثاني لنفس المؤلفة من ترجمة الأستاذة (زينب صلاح) بعد أن ترجمت لها كتاب (هل أنت وهم ؟) من قبل.

مركز دلائل





المحتويات

مقدمة الترجمة ١١

تمهيد الناشر الأجنبي ١٧

مقدمة الكتاب ١٩

الفصل ١ : هل يمكننا بناء الحرية على الجهل ؟ ٢٣

الفصل ٢ : البدء من حيث نحن ٣٧

الفصل ٣ : لماذا توجد مشكلة حول المعرفة ؟ ٤٥

الفصل ٤ : الشكوكية والحرية ٦١

الفصل ٥ : لماذا يجب أن لا نتدخل ؟ ٦٩

الفصل ٦ : الخوف من المجتمع ٧٩

الفصل ٧ : الجانب العام من الأخلاق ٨٧

الفصل ٨ : الأفراد في بوتقة الانصهار الحديثة ٩٥

الفصل ٩ : الفردانية، والعزلة، والخصوصية ١١١

الفصل ١٠ : الأخلاق والضرر ١٢١

الفصل ١١ : إعادة النظر في النسبية ١٣٥

الفصل ١٢ : ما مدى اتساع الثقافة ؟ ١٥١

الفصل ١٣ : تنوع الذاتية ١٦٧

الفصل ١٤ : مشكلة الصلاحية الخاصة ١٨٩
الفصل ١٥ : الأنانية الدراوينية الاجتماعية ٢٠١
الفصل ١٦ : التقدم نحو العالم الحديث ٢١٥
الفصل ١٧ : شكوك معقولة وغير ذلك ٢٢١
الفصل ١٨ : ماذا عن القيم ؟ ٢٣٧
الفصل ١٩ : عودة إلى السؤال الأساسي ٢٥١
الفصل ٢٠ : إلى أي مدى تغيرت الأوضاع ؟ ٢٦٧
خاتمة ٢٨٣

مقدمة الترجمة



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

شهدت السنوات الماضية في عالمنا العربي ثورةً على كثير من المفاهيم، ولا نبالغ إذا قلنا أنها امتدت لتشمل كل أفكارنا وأفعالنا تقريبا، ابتداء من نظرة المرء لذاته، مرورًا بكافة تعاملاته اليومية، والطريقة التي يتبناها في التربية والتعلم والتعليم، وعلاقاته بجيرانه وأقاربه والناس من حوله، وأهدافه القريبة والبعيدة، وحتى قناعاتنا بحدود ما هو صواب أو خطأ واعتقاداتنا الدينية ورؤيتنا الكليّة للكون والحياة. ولا يخفى على بصير ما صاحبَ ذلك من الطيش والتطرف في كثير من الأحيان بتضخيم أمور حقيرة وتحقير أخرى جليلة، والتشكيك في مسلَّمات راسخة، والاندفاع خلف شعارات زائفة، وما أسفر عنه ذلك كله من الاضطراب وفقدان الاتزان بما يتجاوز حد الظواهر إلى تغيرات جذرية في مجتمعاتنا..

ونحن الآن بصدد مناقشة فكرة من تلك الأفكار التي أصابها الطيش التطرف، في محاولة لبحث أسبابها أملًا في أن يزول الغبش وتتضح الرؤية، بما يسهم في إعادة الأمور إلى نصابها.

تتعلق هذه الفكرة بالحكم الأخلاقي، وتلك الحالة من الرفض التي نعيشها أو نرى آثارها في محيطاتنا القريبة هذه الأيام إذا دار حديث حول إصدار أي حكم على سلوك من نراهم أو نتعامل معهم، حتى صار مألوفا

لنا أن نسمع حين نستنكر أي سلوك مهما كان ردًّا من قبيل: "لكن ليس من حقك أن تحكم على أحد، فالناس أحرار فيما يفعلون" أو "ليس من حقك أن تتدخل في شؤون الآخرين" أو "كيف تحكم على فلان ؟ ربما يكون أفضل منك"..

وهذا يقودنا إلى مسألة مهمة وهي علاقة الظاهر بالباطن، وعلاقة الحكم الصادر بكل منهما. ويجدر بنا أن نوضح أن ظاهر الإنسان لا ينفصل بالكامل عن باطنه أو أن هذه ليست الصورة العادية على أقل تقدير، بل الطبيعي والمألوف هو أن الظاهر يتصل بالباطن بوجه من الوجوه، وتختلف درجات هذا الاتصال بحسب الظروف التي يمر بها الناس وطبيعة النوازع التي تؤثر فيهم. وأيضا فإن الظاهر هو البوابة التي ندخل منها إلى حقيقة الأشياء والأشخاص، ومن خلالها نتمكن من الفهم واتخاذ القرارات وتبني الأفكار أو رفضها، وبدون تلك البوابة يصير بيننا وبين الحقائق سد منيع لا يمكننا تجاوزه، وهذا لن يدعنا نتأرجح في سكرة الحيرة فحسب، بل سيعرقل كافة أنشطتنا البشرية تقريبًا.

للظواهر إذَن دلالة بالغة الأهمية على الحقيقة، ولكن من المهم أن ننتبه أنها دلالة ظنية، بمعنى أنها قد تختلف في بعض الأحيان بسبب بعض القرائن، أو بسبب مزيد من المعطيات المقدَّمة لنا في المواقف المختلفة. لكن هذه الملحوظة لا تعرقل إصدار الحكم على الظاهر ولا تشكك في صحته، وإنما تضيف له بُعدَين آخرين يتعلق أحدهما بمحاولة إكمال الصورة الناقصة لدينا بتعميق البحث لإصدار الحكم السليم والابتعاد عن الحكم الخاطيء أو المتعجل، ويتعلق الآخر بعدم قدرتنا على الجزم بما ستؤول إليه الأمور بعد إصدارنا للحكم. فأنت إذا رأيتَ شخصا يرفع السلاح على أحد المارة في

شارع مظلم ويزجره طالبا كل ما معه من المال، سيتولد لديك حكم بأن هذا الشخص لصٌّ شرير، مع أنه قد يكون ممثلا يصور مشهدا من فيلم، أو صديقا لمن يرفع عليه السلاح وأراد فقط أن يمزح معه. ومع أنه إذا كان لصًّا بالفعل، فربما لا يكون شريرا. ربما يكون هذا هو الخطأ الوحيد الذي ارتكبه منذ عشر سنوات مضت، أو ربما يتوب بعد ذلك ليصبح أكثر استقامة من إمام مسجد الحي الذي تعيش فيه. لكن هذه الاحتمالات لا تجعل حكمك الصادر خاطئًا ما لم يوجد ما يدل عليها من القرائن، كما أنها ليست مسوغًا لنهيك عن إصدار هذا الحكم، لأن إصدارك لحكم أخلاقي على هذا الشخص لا يعني أنك تتحكم في مصيره، ولا أنك أنتَ نفسك متعالٍ على أن يُحكَم عليك.

وفي هذا الكتاب تناقش فيلسوفة الأخلاق ماري ميدجلي الاعتراضات الواردة على صحة مثل هذا الحكم، وفي إطار ذلك تطوف بنا حول موضوعات شتى عبر فصوله العشرين، تربطها ببراعة بفكرته الأساسية حول الأحكام عمومًا والحكم الأخلاقي خصوصًا، فتنشط من خلالها أفكارنا، وتثير في أذهاننا أسئلة كثيرة لعلها تكون مفتاحا لبحث أعمق. فهي تطرح سؤالا مركزيًّا تسعى على مدار الكتاب إلى الجواب عنه، وهو "ألا يمكننا إصدار أحكام أخلاقية ؟" ولكنها تتجاوز في إجابتها عن هذا السؤال من قول: "بلى يمكننا ذلك" إلى قول: "لا يمكننا إلا أن نفعل ذلك!"، وهذا في إطار إعادة النظر في نسبية الأخلاق، ونقد الرؤية الفردية للعلاقات بين البشر والتذرع بالحرية الفردية لتسويغ أهواء الأفراد، لتوجِّه القارىء بذلك إلى أن الأخلاق ليست مجرد مسألة رأي أو ضربًا من الأذواق الشخصية، وإنما هي جزء أصيل من الطبيعة البشرية وواحدة من لوازمها التي لا يمكن للإنسان

بوصفه كائنًا اجتماعيًّا أن يفرَّ منها أو من تبعاتها.

تنطلق المؤلفة في جواب سؤالها المطروح من خلفية لا تتعلق بالدين، بما يُشعر القارئ المتدين أحيانًا بنوع من الاختزال في الصورة، وهي لا تبحث هنا بالأساس في منشأ الأخلاق الذي يُلزمنا بمعايير محددة حولها ومن ثم بإصدار أحكام أخلاقية بمدح ما ينسجم مع هذه المعايير أو ذم ما يختلف معها، وإنما تبحث في أهمية وجود معايير نحكم بها -أخلاقيًّا أو وقائعيًّا- على الأحداث المختلفة.

ولا يقتصر الكتاب كما ذكرنا على مناقشة فكرته من زاوية واحدة، بل يناقش بحريَّة وبساطة أفكارًا مهمة ذات صلة بموضوعه، كالفردانية، والشكوكية، والنسبية الأخلاقية، وطبيعة المعرفة، وعلاقة التنوع الثقافي بالأخلاق، وتجذر القيم في الإنسان، كما يتعرض لتأثر الكتابة الأدبية بالرؤى الأخلاقية المختلفة وتأثيرها فيها وبثها لها بضرب أمثلة أدبية عديدة على الأفكار التي يناقشها مع تحليلها لكشف ما ترمي إليه.

يمكن اعتبار هذا الكتاب مدخلًا للتعرف على الأسئلة الأخلاقية، لكن مؤلفته لا تزعم أنه يقدم رؤية أخلاقية متكاملة. كما أنه ليس كتابا مؤرخًا لفلسفة الأخلاق، بل يمكن اعتباره جولة حول كيفية التفلسف الأخلاقي. حيث يُفترض أن يفكر القارئ فيما طُرح فيه من قضايا أكثر مما يستقبل منه المعلومات. ويحفِّز هذا أن موضوعه يتعلق بقضايانا اليومية وليس بإطارات نظرية جامدة، كما أنه مكتوب بلغة مبسطة لا تفترض معرفة عميقة بالفلسفة، وقد حرصتُ على ذلك في ترجمته ليحقق الهدف الذي كُتب لأجله، وأملي أن أكون قد وفِّقت.

وأخيرًا يجدر التنبيه على أن مبحث الأخلاق من المباحث الفلسفية اللينة، والتي لا يُنتظَر منها تقديم أجوبة تفصيلية لقضاياها، بل البحث فيها عمومًا يتصف بالإجمال، وأما الجزئيات المعيَّنة فلطالما حير كثير منها الفلاسفة، ويعسر البتُّ فيها بمنأى عن مصدر متعالٍ (وهو الدين). ومع ذلك، تبقى بعض المشكلات الأخلاقية محلًا للخلاف بين الناس، لكنها تظل أفرادًا قليلة في مقابل ما يتبع القواعد العامة.

ملاحظات حول الترجمة :

- العنوان الأصلي لهذا الكتاب هو : Can't we make moral judgements أو "ألا يمكننا إصدار أحكام أخلاقية ؟"، لكن لمَّا كان هذا العنوان يحمل في طيَّاته بعض الغموض مقارنة بمحتوى الكتاب، اقتضى ذلك اختيار عنوان آخر أكثر ملاءمة ودلالة على المحتوى.

- اقتضى السياق أحيانا إضافة بعض الكلمات لتوضيح المعنى، فوضعتها بين معقوفتين [ ]، ونبهت على بعض الإضافات التي هي من المؤلفة وليست مني.

- ترجمت كلمة (facts) أحيانا بـ "الحقائق" وأحيانا بـ "الوقائع" حسب السياق.

- ترجمت كل ما اقتبسته المؤلفة في كتابها هذا بنفسي، ولم أعتمد على ما تُرجِم من الكتب المقتبَس منها، أحيانا لعدم وضوح المغزى من الاقتباس في الكتب المترجمة، وأحيانا لعدم دقة النصوص المترجمة في نظري، وأحيانا لعجزي عن الوصول إليها.

- أضفت للترجمة بعض التعليقات التوضيحية وبعض التنبيهات مذيَّلة بتوقيعي كمترجمة كي لا تختلط بملحوظات المؤلفة.

هذا وما كان من توفيق فمن الله وحده، وما كان من خطأ فمن نفسي والشيطان..

المترجمة،

زينب صلاح



تمهيد الناشر الأجنبي

في التمهيد الأصلي لسلسلة : " قضايا العقل (Mind matters) " كتبتُ: "**إن الفلاسفة جيدون جدًّا في التحدث مع بعضهم، وبعضُهم جيدون أيضًا في التحدث مع الآخرين ... وسلسلة "قضايا العقل" لا تعني "تسهيل الفلسفة" وإنما "فهم الفلسفة". لقد وقع الاختيار على مؤلفي هذه السلسلة لما هو أكثر من معرفتهم الفلسفية. فبعضهم كذلك خبراء في مجالاتهم كالطب، أو الإحصاء، أو علم الأحياء**".

كان هدف السلسلة هو كشف الفلسفة لعامة الناس بصورة واسعة بإصدار كتب واضحة، ومفهومة، وهادفة، وأصيلة، ومكتوبة بأسلوب حي وممتع. ومن دواعي السرور أن الكتب أثبتت شعبيتها مع جمهور واسع من القراء، وهي تستخدم الآن في إعداد دورات لجامعات ومدارس متعددة للمحامين، والعاملين بالصحة، والفنانين، والمعلمين، وعلماء الحاسوب بالإضافة إلى الفلاسفة. وتستمر المؤلَّفات الحديثة في المشاركة بالأفكار الفلسفية لكل الذين يجدون في أنفسهم تساؤلاتٍ حول أسس معتقداتهم لأسباب بالغة التنوع.

يبدأ كل كتاب بسؤال معقد، ربما نسأله لأنفسنا ونحن لا ندرك أننا "نتفلسف": هل الحواسيب لها عقول ؟ هل يمكن لكومة من اللبِنات أن تكوّن عملًا فنيًّا ؟ وهل علينا أن نعتبر المرضى بالقتل مسؤولين عن جرائمهم ؟ لقد نوقشت مثل هذه الأسئلة وأثيرت أسئلة جديدة مع الإشارة المتكررة إلى وجهات نظر كبار الفلاسفة. بيد أن المؤلفين ذهبوا إلى ما هو

أبعد من ذلك. إذ ليس مقصودهم تقديم وعاء به تاريخ الأفكار الفلسفية. وإنما قدموا إسهاماتهم في الموضوع، مقترحين طرقًا مختلفة في التفكير لسبر أغواره. وكانت النتيجة هي مجموعة من الكتابات البديعة على نطاق واسع من الموضوعات، قُدِّمت لكل من يجدون الفلسفة جذابة ومقنعة كما تقدِّمها تلك الكتب.

تحظى ماري ميدجلي بسمعة طيبة كفيلسوفة على دراية واهتمام بقضايا مهمة على أرض الواقع. فمن خلال عمودها الصحفي، وإذاعاتها الصوتية المعتادة، ومشاركتها مع مجموعات الحماية البيئية والحيوانية، أصبحت مشهورة خارج العالم الفلسفي كما هو حالها بداخله. وفي هذه المناقشة القريبة والمفعمة بالحيوية، تسلط ماري ميدجلي الضوء على وجهة النظر العصرية القائلة بأن الأحكام الأخلاقية شيء لم نعد نحتاجه أو نستخدمه. وتشير إلى الاعتقادات القوية المؤكدة حول أمور مثل قيمة الحرية والتي تشكِّل أساس شكوكنا المفترضة حول القيم، مرشدةً القارىء إلى هذا الموضوع المعقد من خلال المقاربات المتنوعة. فهي تعرف إلى أي مدى تؤثر مسألةُ ما إذا كان بإمكاننا إصدار أحكام أخلاقية أو لا على سلوكياتنا، ليس نحو القانون ومؤسساته فحسب، وإنما نحو الأحداث التي تجري في حياتنا اليومية أيضًا، كما تشير إلى أن فقدان الثقة في الحكم الأخلاقي قد يجعل الحياة أصعب بالنسبة لنا مما ستكون عليه في حالات أخرى.

مقدمة الكتاب

يتصدَّى هذا الكتاب الصغير لصعوباتٍ معينة يبدو أنها تعترض طريقنا جميعًا حينما نحاول التفكير في المشكلات الأخلاقية، أو شكوكٍ معينة مربكة للغاية حول إمكانية التفكير أخلاقيًا بإطلاق. لا يفترض الكتاب أي معرفة مسبقة بالفلسفة. ولكونه مقدمة عامة، فليس مقصودًا به كذلك إيجاد فلسفة أخلاقية، فهو لا يزال أقل من أي خلافات خاصة تدور حولها حاليًا. وإنما المقصود منه أن يمثل خريطة لمشكلات -كثير منها دائمة، وبعضها الآخر معاصرٌ بصورة حادة- تواجهنا جميعًا اليوم حينما نحاول حل المسائل الأخلاقية. إنه يغطي البقعة المربكة التي نتوه فيها قبل أن نتمكن من التصدي للقضايا الرئيسة. ويحاول اقتراح بعض الطرق الممكنة خلال أرض التيه تلك.

آمل بالتأكيد أن يكون بمثابة "مدخل إلى الفلسفة"، بمعنى أنه ربما يبيّن لبعض القراء الطبيعة المثيرة للأسئلة الفلسفية، وإمكانية التعامل معها بصورة فعالة على حد سواء. (فأنا أعتقد أن هذا اليأس القهري الذي يُبَشَّر به في كثير من الأحيان حول هذه الإمكانية أمرٌ خاطيء). ورغم أن هذا الكتاب لا يحوي شيئًا متخصصًا، إلا أنني ناقشتُ فيه بحرية نطاقًا واسعًا من الرؤى الفلسفية الحاسمة بالنسبة لموضوعه. وبما أنها جزء من تشكُّل الهيكل العام لتفكيرنا، فإنني آمل أن كثيرًا من القراء سيجدونها تستحق التتبع بصورة أوسع. إن الفلسفة مثل السباكة ووصلات الكهرباء، تمثل دعامة في حياتنا بصورة أكبر بكثير مما نظن – في الحقيقة، إن دراسة أنماط الفكر الواسعة وغير الملحوظة هي المعنيَّة بذلك. واكتشاف المزيد حول هذه الأمور سيكون

مفيدًا بصورة استثنائية. يدين الكتاب بالكثير لما شرحته على مدار سنوات عديدة لطلابي في قسم الفلسفة بجامعة نيوكاسل- بمقاطعة تاين، فهو قسم جيد جيدا، أغلق الآن لتوفير المال مثل أمور أخرى كثيرة. وأرى أن هؤلاء الطلاب الذين كانوا في كثير من الأحيان حادِّي الذكاء ومفعمين بالحيوية، ومتحمسين للغاية للبحث في الموضوع الذي اختاروه، جابهوا صعابًا لم تكن ضرورية، بالإضافة إلى الصعاب التي كانت جزءا من ذلك الموضوع.

أثارت هذه الصعوبات اهتمامي كثيرًا جدا، وبالتفكير فيها على مدار السنين، أدركت كم هي واسعة الانتشار. وصرت أعتقد أنها من الأهمية بمكان. وقد تلقَّت بعض هذه الصعوبات قدرًا جيدًا من الاهتمام الفلسفي في الأوقات الحالية، والأسلوب الأكاديمي يتوسع بالتأكيد في اتجاه التعامل معها. إن الأفكار التي يمكننا أن نجدها في كتابات فتغنشتاين[١] Wittgenstein المتأخرة مفيدة جدا هنا. ولكني أعتقد أن هذه الأمور ما زالت تستحق مزيدا من الاهتمام الفلسفي الجاد. وحيث إن قراءة فتغنشتاين

---

[١] يعتبر لودفيغ فتغنشتاين من أهم فلاسفة القرن العشرين، وما زالت أفكاره مؤثرة في موضوعات فلسفية هامة ومتعددة مثل اللغة، والمنطق، والأخلاق والدين، والفلسفة التحليلية عمومًا. وقد أشارت المؤلفة إلى كتابات فتنجشتاين المتأخرة لأن فكر فتنغشتاين عادة ما يُقسَّم إلى مرحلة مبكرة كتب فيها كتابه "رسالة منطقية فلسفية"، ومرحلة متأخرة انتقد فيها عمله الفلسفي المبكر ورفَض الدوغمائية أو الجمود الفكري والتعصب رفضا تاما، ويمكن تلخيص انتقاله من المرحلة المبكرة إلى المتأخرة في أنه "انتقال من عالَم المنطق إلى اللغة العادية كمركز لاهتمام الفيلسوف، ومن التأكيد على التعريف والتحليل إلى "التشابه الأسري" و"الألعاب اللغوية". (المترجمة). انظر:

https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein

ليست بالأمر اليسير، فإنها تتطلب بالتأكيد نقاشا أكثر امتدادا.

أود أن أشكر زملائي في جامعة نيوكاسل، خاصة جوديث هيوز (Judith Hughes) ومايكل بافيدج (Michael Bavidge) وغيرهما في أماكن أخرى، لا سيما تيموثي سبريدج (Timothy Sprigge) وبريندا ألموند (Brenda Almond)، وذلك على اقتراحاتهم المفيدة. لقد ساعدني جيفري وديفيد ميدجلي[1] مساعدة كبيرة، ولكن مرة أخرى، أدين بدَيني الكبير لتلك السلسلة المتعاقبة من الطلاب. وقبل كل شيء، ربما أدين به للشخص (المجهول الآن) الذي أبدى -منذ زمن طويل- الملاحظة الضرورية التي بدأت بها فصلي الأول[2].



[1] جيفري ميدجلي هو زوج المؤلفة وكان له اشتغال فلسفي تأثر فيه بفتغنشتاين، وديفيد هو ولدها الثاني. (المترجمة).

[2] تشير المؤلفة بذلك إلى الأشخاص القائلين بأن إصدار الأحكام الأخلاقية أمر خاطيء، كما سيبدو في بداية الفصل الأول. (المترجمة).

الفصل ١ :

هل يمكننا بناء الحرية على الجهل؟

المفارقة

"ولكن بالتأكيد، يظل إصدارُ الأحكام الأخلاقية دومًا أمرًا خاطئًا".

هذا هو التصريح الذي سمعتُ أحدَهم ذات مرة يستند إليه في جدل يدور حول واجب التسامح. لقد قيل بحماس وثقة، وبلا توقع للتشكيك فيه. ولم يُقَل كاكتشاف جديد، وإنما كبديهة أخلاقية، أو كشيء من الوضوح بمكانٍ يجعل مجرد ذكره كافيًا لقبوله. ولم يكن القائل شاذًّا في إعلانه ذاك، فهذه الثقة أمر طبيعي اليوم. في العقود القليلة الماضية، صيغت كلمة "حُكمي (judgemental)" واستخدمت بصورة خاصة، إلى جانب كلمة "أخلاقي (moral)" الأقدم قليلا، لوصف ومهاجمة هذا النوع المحدد من الأفعال الخاطئة.

والسؤال هو : هل هذا التصريح في حد ذاته حكمٌ أخلاقي أم لا؟ فللوهلة الأولى، يبدو القول بأن أي شيء خطأً حكمًا أخلاقيًا بالتأكيد. وفي الحقيقة، تستخدم عبارات كهذه للتعبير عن الرفض العملي لأناس معينين يُعتبرون مذنبين بالحكم، أي للوم هؤلاء الناس، وشجبهم، وتثبيطهم عن فعل ذلك مرة أخرى، وتثبيط الآخرين عن تقليدهم. إن هذه بالتأكيد استخدامات خاصة بالأحكام الأخلاقية. وطبعًا قد لا يقصد الذين يتحدثون بذلك إضفاء معنى قوي جدًّا على التصريح. ربما يعنون بكلمة "حكم أخلاقي" شيئا أضيق وأظهر خطئًا. ربما يعْنون أن يحشر المرء أنفه في

شؤون الآخرين، أو يكوِّن آراءً فظّة حول أمور لا يفهمها، ويعبِّر عنها بصورة مسيئة. إذا كان هذا كل ما في الأمر، فإن كون المرء "حاكميًّا" سيكون ببساطة اسمًا آخر لكونه فضوليًّا أو يتدخل فيما لا يعنيه. أو ربما كذلك يضعون في اعتبارهم بالأساس أن اللوم قد يؤدي إلى المعاقبة، وأن جرائمَ فظيعةً قد ارتُكبَت على مر العصور بذريعة المعاقبة. لكن إصدار حكم أخلاقي ليس هو المعاقبة. وإذا كان هذا كل ما يقصدونه، فينبغي بالتأكيد أن يكون حديثهم عن المعاقبة نفسها.

من الواضح أن هذه المعاني الضعيفة ليست كل ما ينطوي عليه قولهم. فلو كان الأمر كذلك، لما اختُرِعت عبارة "أن تكون حاكميًّا". إن ما يهاجمه التصريح ليس مجرد تعبير تطفلي عن الآراء حول الآخرين، ولا أي عمل انتقامي محتمل بناء على تلك الآراء بعد ذلك، وإنما تكوين الآراء في المقام الأول. إن المنع يتقصد إصدار الحكم، وليس فقط الحكم في محكمة قانونية، حيث يتبع ذلك الإدانة والعقوبة، وإنما في الحياة العادية. والسبب المقدَّم لهذا المنع يتعلق بسلطاتنا في الحكم. فهو ينكر أننا في وضع يسمح لنا بالحكم على هذه المسائل الأخلاقية حتى في أذهاننا. وهذا هو السبب في أن الحديث الطَّموح عن الحُكم قد حل محل الاتهامات التقليدية الوضيعة مثل الانتقام أو الفضولية. فالاعتراض الأخلاقي القديم على السلوك التطفلي ما زال موجودًا بالطبع، لكنه الآن مدعومٌ بتقعيد فلسفي جديد مفاده أنه لا يمكن معرفة أي شيء على الإطلاق في ميدان الأخلاق. وإذا كان هذا صحيحًا، فإن اعتراض العقوبة الانتقامية لا يُقدَّم كاعتراض أخلاقي؛ بل كاعتراض منطقي. فهو ببساطة يتبع من استحالة الحكم على أي شيء بأنه جريمة. فالاعتراض الأخلاقي المباشر على العقوبة الوحشية ينبغي أن يكون

في حد ذاته حكمًا أخلاقيًا آخر. وهذا لن يكون محتملا إذا نجح الإبطال العام لجميع الأحكام الأخلاقية. وإذا سار الأمر هكذا، فإن المسائل الأخلاقية (كما يقال في كثير من الأحيان) ستكون مجرد مسألة رأي شخصي أو ذوق لكل أحد. وطبقًا لهذه الفرضية، لا يمكن للناس "فرض أحكام" على بعضهم أكثر مما يمكنهم فرض أذواقهم الخاصة في اللباس أو الطعام. وهذا يعني أن الأحكام الأخلاقية في الواقع ليست أحكامًا بالمعنى المعتاد إطلاقًا. إن الحديث عن "إصدار الأحكام" في هذا النطاق ليس خطئًا بقدر ما هو مستحيل. والاعتراض عليه يشبه الاعتراض على السحر: فهو يمنعنا من التظاهر بفعل شيء لا يمكن فعله في الواقع[١].



الشكوكية السامية

من الناحية النظرية، ثمَّ مذهب شكيٌّ من هذا النوع شائع اليوم. ولكن "كون المرء شكوكيًا" يمكن أن يعني أمرين مختلفين تماما. يمكن أن يعني كالعادة طرح الأسئلة، أو يمكن أن يعني أن يكون المرء متأكدًا تمامًا من عدم وجود إجابات يمكنه إصدار إنكار لها ببساطة. يمكن أن يُطلق على هذين المنهجين **التحقق**، و**الشكوكية الجازمة**. والنوع الثاني هو ما أريد لفت الانتباه إليه. فعلى مدار كثير من المناقشات المعاصرة للمسائل الأخلاقية في العلوم الاجتماعية، يُفترض أن هذه الأسئلة لا معنى لها، وأنه لا يمكن أن

---

[١] تقصد المؤلفة أن فكرة عدم إصدار أي حكم أخلاقي فكرة مستحيلة، فاعتراضنا عليها يشبه الاعتراض على ما يتظاهر السحرة بالقيام به من أعمال غير ممكنة في الواقع. فسواء تظاهر السحرة بالقيام بتلك الأعمال أم لا، وسواء اعترضنا عليهم أم لا، ستظل أعمالهم لا وجود لها في الواقع. (المترجمة).

توجد طريقة عقلانية لإجابتها. ومن ثم فإن عالمة العقوبات الإنسانية البارزة السيدة ووتون (Barbara Wootton) في مناهضتها لاقتراح احتمالية وجود صلة حقيقية بين مفهومي الجريمة والخطيئة، كَتَبَت ما يلي :

"هل يمكننا في العالم الحديث تحديد فئة من الأفعال الشريرة المتأصلة بطبيعتها ؟ يعتقد اللورد ديفلن[1] (Lord Devlin)، الذي عرَّج أكثر من مرة على هذه الأطروحة، أنه ما زال يمكننا ... ومع ذلك، فهذه المحاولة لإحياء قدرة المحامين على التفريق بين ... الأمور السيئة بطبيعتها والأمور المحظورة فحسب ... لا يمكن أن تنجح فيما أظن. ففي المقام الأول، القول بأن الجريمة الحقيقية تتمثل في شعور المواطن الصالح بأنه مذنب قول دائريٌّ بالتأكيد. لأنه كيف يمكن تعريف المواطن الصالح في هذا السياق إن لم يكن بأنه شخص يشعر بالذنب حول ارتكاب الجرائم التي صنفها اللورد ديفلن بأنها "حقيقية" ؟

(Barbara Wootton, 1981, p. 42)

وفقا لهذه الرؤية، ليس هناك أشياء سيئة في حد ذاتها، ولا مواطنين صالحين في حد ذاتهم؛ وإنما هناك فقط أشياء أو أشخاص يعتقد اللورد ديفلن (أو أي شخص آخر) أنهم جيدون أو سيئون. فإذا أردنا القول بأن الاغتصاب أو جرائم القتل أو إساءة معاملة الأطفال جرائم فظيعة بينما مخالفات ركن السيارات ليست كذلك، فهذا مجرد تفضيل شخصي لنا ولا يمكننا تقديم سبب منطقي له.

---

[1] اللورد ديفلن: قاض وفيلسوف قانوني بريطاني، وهو ثاني أصغر قاضي بريطاني للمحكمة العليا في القرن العشرين. (المترجمة).

وكذلك كتبت السيدة ووتون في جدالها حول مسألة أن معاملة الجناة يجب أن تعتمد ببساطة على التنبؤ بكيفية تأثير هذه المعاملة على الجاني نفسه، وليس على الأحكام المتعلقة بخطورة الجريمة المرتكبة :

"... رغم أن طرق التنبؤ ما زالت غير موثوقة بالقدر المأمول، إلا أنها قابلة للاختبار الموضوعي الذي يمكن أن يقدم البيانات التي من خلالها يمكن توقع تحسين وثوقيتها بإنصاف، في حين أن صحة التقييمات الأخلاقية للشر النسبي المتعلق بالأفعال الإجرامية المختلفة مجرد مسألة رأي ولا يمكن بطبيعة الحال أن تخضع لأي اختبار موضوعي".

(Barbara Wootton, 1981, p. 63)

إشكاليات العمومية الزائفة [١]

إن هذه التعليقات لها صفة مميزة سنجدها في شبيهاتها بصورة متكررة. فقد كانت موجهة في واقع الأمر إلى تطبيقٍ ضيق نوعا ما لقضايا معينة في إصلاح العقوبات. وكانت المواقف الأخلاقية التي دعت إليها في هذه القضايا المعينة مثيرة للإعجاب (كما قد يفترض معظمنا). ولكن عُبِّر عنها بشمولية حتى أن اعتمادها حرفيًا يجعلها تحمل رسالة أوسع وأكثر تدميرا.

إنها رسالة الجحود المتطرف للوجود المتكامل لنظام القيم، بما في ذلك مفاهيم الإنسانية واحترام الصالح العام التي كانت مركزية بالتأكيد بالنسبة

[١] تقصد الكاتبة بالعمومية الزائفة النظرة العمومية للناس بحيث لا يمكننا الحكم عليهم بناء على أفعالهم. (المترجمة).

للكاتبة.

لم تكن السيدة ووتون بالتأكيد ترى أن أهمية هذه المُثل مجرد "مسألة رأي" بالمعنى الذي تحمله تلك الجملة في العادة - أي أنها إما مسألة ذوقية تافهة، أو مشكوك فيها حقًا. (فمثلا، إذا لم يكن المرء متأكدًا من أهمية مسألة الصالح العام، فنادرًا ما سيشارك في الحملات الانتخابية من أجل إصلاح العقوبات). إن المقصود فعليًا من تسمية أمر ما "مسألة رأي" أمر يجدر التفكير فيه لاحقًا. لكن قوة اعتراضات هذه الكاتبة على فكرة العقوبة الجزائية، تلك الاعتراضات التي كانت أخلاقية وحكيمة أيضا، دفعتها إلى استخدام لغة أكثر حدًة من المطلوب استخدامها للتعبير عن فكرها، أو من القدر الذي كانت ستتقبل رؤيته متجسدًا في الممارسة العملية.

فمثلا إذا قُيِّمَت العقوبات بحسب تأثيرها المحتمل على المعاقَبين فحسب، دون أي إسناد إلى الجرائم المرتَكَبة، فيبدو أنه لن يكون هناك حاجة إلى انتظار ارتكاب أي جريمة. فليؤخذ الأشخاص الذين تبدو عليهم أمارات الخطَر لرعايتهم وتقديم المعاملة التي يُظَنّ أنها ستحسِّن سلوكهم، دون داعٍ إلى انتظار ارتكابهم أية جريمة فعلية. (وهذا يمكن أن يحدث لنا جميعا، حيث إننا جميعا لسنا مثاليين، ومعظمنا جديرون بالتحسين). وبما أن الثواب والعقاب كليهما يسيران حاليا وفق مبادىء جزائية، فإنه أيضا[1] يجب إعادة تنظيمه بنفس الطريقة. فلتُمنح الامتيازات ومراتب الشرف، لا لمن يستحقونها بالفعل، وإنما لأولئك الذين يقع الاختيار عليهم بوصفهم من المرجح أن يستجيبوا أفضل استجابة للمكافآت. هذا المظهر المضلل

---

[1] أي الثواب. (المترجمة).

للعمومية كان شائعًا في مثل هذه الخطابات النظرية. وربما يوجد قدر كبير منه في الشك الأخلاقي المتعصب، الأقل رسمية والأكثر شيوعًا في الحياة اليومية والذي أصبح مألوفًا بدرجة أكبر. وفيما يلي ثلاثة أمثلة من القصة البوليسية الأخيرة لـ ب.د. جيمس[1] (P.D. James):

(١) كانت هيلاري تصوغ ما تشعر أنه دعوى مبررة على أليكس:

"بعدما أنهت حديثها قال لها بهدوء: "يبدو أنه إنذار أخير".

-"لم أشأ أن اسميه هكذا"

- "ماذا تريدين تسميته إذَن، ابتزاز ؟"

- "بعد ما حدث بيننا، اسميه عدلًا"

- "دعينا نلزم تسميته إنذارًا، فالعدل مفهوم أعظم من التجارة التي بيني وبينك".

(P.D.James, 1989, p. 139)

(٢) تضغط كارولين على جوناثان ليكذب على الشرطة ويقدم لها عذرا زائفًا لارتكاب جريمة القتل، ولكنه يرفض، فتتراجع عن طلبها بازدراء :

[تقول] **"وهو كذلك.. أنا أطلب الكثير. أعرف شعورك حيال الحقيقة، والشرف، وريادتك المسيحية. وأنا أطلب منك أن تضحي بكبريائك. لا أحد يجب أن يفعل هذا. فكلنا بحاجة إلى تقدير ذواتنا...".**

(P.D.James, 1989, p. 187)

---

[1] كاتبة بريطانية مشهورة بكتاباتها عن الجرائم وكتابة الروايات البوليسية. (المترجمة).

(٣) في المثال الثالث، تشرح أليس، القاتلة الفعلية (التي يُنظر إليها في كل مكان على أنها شخصية عاطفية رغم أنها شخصية فاسدة) تشرح لصديقتها ميغ سبب ارتكابها الجريمة. فتحتج ميغ :

- "لم تفعل هيلاري روبرتس شيئًا تستحق عليه الموت".

- "أنا لا أزعم أنها كانت تستحق الموت. لا يهمني ما إذا كانت سعيدة، أو بلا أبناء، أو حتى أنها لم تكن تعني شيئا لأحد سوى نفسها. الذي أقوله هو أنني أردتها أن تموت".

- "يبدو قولكِ شريرًا لدرجة تفوق استيعابي. أَلِيس، ما فعلتِه هو خطيئة مفزعة".

ضحكَت أَلِيس، كان الصوت ممتلئًا جدًّا، وسعيدًا على ما يبدو، كما لو كانت تلهو في الحقيقة. "ميغ، ما زلتِ تدهشينني. إنك تستخدمين كلماتٍ لم تعد من المفردات العامة، ولا حتى في مصطلحات الكنيسة فيما أعلم. ومضمون هذه الكلمات البسيطة أبعد من إدراكي".

(P.D.James, 1989, p. 388)

تتكرر نفس الوسيلة غالبًا في محادثات هذه الرواية (وغيرها كثير)، مع نفس هذا التضمين بأن اللغة الأخلاقية التي يتحدث بها الآخرون لغة غريبة، أو شيء "لم يعد في المفردات العامة"، لغة يجدها أرقى المتحدثين خاوية من المعاني، سخيفة، وتافهة، (والأنكى) أنها عفى عليها الزمن. وحيث إنها دوما مثيرة للسخرية، فغالبا ما تنجح هذه الطريقة في إسكات الناس، في كل من الخيال والحياة الواقعية. لكن هذا شيء مختلف تماما عن القول بأن لها معنى.

وعلى الدوام تقريبًا، يبطل معنى هذه الطريقة عن طريق سياقها.

مرة أخرى، هناك عمومية زائفة. إن الأشخاص الذين يتحدثون بهذه الطريقة عمومًا يكونون مستعدين مثل غيرهم تماما لأن يعيشوا جُلَّ حياتهم وفقًا للمعايير الموجودة، وأن يصدروا أحكاما على غيرهم، وأن يتذرعوا بالأخلاق حيثما كان ذلك في صالحهم. ويظلون يشعرون بأنهم راقين، وهذه ليست مصادفة، بل نتيجة ضرورية لرغبتهم في أن يُنظَر إليهم كمصلِحين. إنهم "غير أخلاقيين" بمعنى أنهم يريدون تدعيم الأفعال التي تُعتبر حاليًا غير أخلاقية والتوصية بها، ولكن هذا التدعيم في حد ذاته حتمًا موقف أخلاقي. فلا يمكنك السخرية من معايير الآخرين دون أن تلتزم بالمعايير المناظِرة الخاصة بك.

لقد أمضى نيتشه (Nietzsche)، الذي اخترع كلمة غير أخلاقي (immoralist)، الكثير من الوقت في الاحتجاج بهذه الطريقة ضد المعايير الحالية من خلال الحث على معايير مختلفة. وحاول التخلص من فكرة المعايير الأخلاقية تمامًا بصورة جادة جدا في بعض الأحيان. وصيغت كلمة "لا أخلاقي" منذ ذلك الحين لتعريف هذه الحملة الأكثر تطرفًا. ومع ذلك فقد واجهَت صعوباتٍ مهمة ستشغلنا كثيرًا في هذا الكتاب.

وفي رواية ب.د. جيمس، كان كلٌّ من أليكس وكارولين شخصًا معتدًّا بنفسه، ويزدري الآخرين. عادة ما تُظهر كارولين احتقارًا للأشخاص الذين يفتقرون تمامًا إلى القيم المعتادة مثل الشجاعة والأمانة. ومن ناحية أخرى، واصلَت -بنجاح- مناشدة تعاطف جوناثان ومحاولة جعله يكذب من أجلها، الأمر الذي كان من الممكن أن يفعله إذا وافق على الطلب الذي صرَّحت له به. وكذلك الجريمة التي ارتكبتها أليس كانت تنطوي على الإيثار، وذات مبادىء عالية فعلًا من خلال تفسيرها لميغ. لديَّ انطباع أن ب.د.

جيمس أخذت هذه البيانات اللاأخلاقية على محمل الجد تماما، وأنها كانت حريصة على توفير استماع جاد لها بعرض الأشخاص المتحدثين كما لو كانوا شخصيات شريفة وذوي مبادىء عالية. المشكلة أن هذا يشير إلى أنهم لا يمكن أن يكونوا يقصدون ما يقولونه حرفيًا.

يضع توم ستوبارد (Tom Stoppard) هذه الفكرة بقوة في نهاية مسرحيته "المحترف الفاسد" (Professional foul) حيث يعود اثنان من الفلاسفة جوًا من مؤتمر للأخلاقيات في براغ [1]. وحيث يندهش ماكيندريك، الأصغر سنًا، والذي كانت له بعض الآراء غير الأخلاقية والمثيرة حول مرونة المبادىء الأخلاقية حينما يكتشف أن رفيقه التقليدي تمكّن من تهريب شيء في المطار :

-"ماكيندريك: ماذا كان هذا الشيء ؟

-أندرسون: أطروحة، يبدو أنها محض افتراء من وجهة نظر الدولة.

-ماكيندريك: أين خبّأتها ؟

-أندرسون: في حافظة أوراقك. (صمت).

-ماكيندريك: ماذا قلت؟

-أندرسون: البارحة.

أخشى أنني نقضت أحد المبادىء. (يفتح ماكيندريك حافظة أوراقه ويجد مظروف هولار. يأخذه أندرسون منه. فيغضب ماكيندريك).

---

[1] عاصمة التشيك. (المترجمة).

-ماكيندريك: إنك وغد حتى النخاع !

-أندرسون: ظننتُ أنك ستستحسن ذلك.

-ماكيندريك: لا تتذاكَ عليَّ. يا إلهي! (يتراجع ويرتعش). لم يكن هذا لعبة مخططة إطلاقا، أليس كذلك ؟

-أندرسون: لا، أتصور أنها ليست كذلك. لكن كان من غير المرجح أن يفتشوك.

-ماكيندريك: هذا ليس لُبَّ الموضوع.

-أندرسون: ظننتُ أنه كذلك. ولكن ربما تكون على حق. فالأخلاقيات أمر معقد جدا. ولذلك نذهب إلى هذه المؤتمرات".

(Tom Stoppard, 1978, p.179)

صعوبات الموقف فوق الأرضي

الفكرة التي أثيرها هنا حول تناقضات شخصيات معينة أو مؤلفين بعينهم ليست مجرد فكرة ثانوية. إنها فكرة الحجم المطلق للأخلاق. إذ يعتقد الذين يتحدثون عن عدم قبولها أنها مجرد مجموعة محلية من القيود -قيود جنسية في أحيان كثيرة- أو أمر يشبه منطقة قد يرحل عنها المرء، أو مجموعة من القوانين الثانوية التي يستطيع المرء إلغاءها أو يقرر تجاهلها. ولكن في الحقيقة، هذه المجموعة من المعايير والمُثل شيء أوسع بكثير، أكثر انتشارًا، وأكثر إحاطة بنا من الهواء الذي نتنفسه. إنها حتى لا تقارَن بلُغة معينة قد نقرر التوقف عن الحديث بها، رغم أن ذلك بحد ذاته قد يكون مؤلما بما فيه

الكفاية. وإنما هي أشبه بحالة التحدث -والتفكير- بأي لغة بصورة مطلقة.

إن الخروج عن الأخلاق أشبه بالخروج عن الغلاف الجوي. إنه يعني فقدان الشبكة الاجتماعية الأساسية التي نعيش فيها ونتواصل مع الآخرين، بما في ذلك كل الذين يشكلون ثقافتنا ممن مضوا. إذا استطعنا تخيل حالة الحرمان تلك بأي صورة، فستكون حالة من الانعزال أقرب إلى التوحد أو الاكتئاب الشديد – حالة رغم أن الذكاء قد يستمر عمله فيها، إلا أنها لا معنى فيها للتواصل مع الآخرين، لا أمنيات مشتركة، ولا مباديء أو طموحات أو مُثل، لا ثقة متبادلة ولا مودة مع الوسط الخارجي، لا وجود لمجموعة مفضلة من المفاهيم، ولا لشيء متفق على أهميته.

إن الأشخاص الذين نسميهم أحيانا لا أخلاقيين، ليسوا فعليًا في تلك الحالة من الخروج عن الحياة الأرضية. إنهم يستخدمون فقط معاييرَ مختلفةً بعض الشيء عن معاييرنا. ويبدو هذا التفريق غالبًا أكبر من حجمه، لأن الخلفية الأخلاقية المشتركة مهمة جدا بالنسبة لنا حتى أن مجرد اختلاف بسيط في المعايير -وإن كان تغيرا طفيفا في تأكيدها- يمكن أن يُشعِرنا بغرابة هائلة. أحيانا يكون ذلك ممتعًا، إذ يجعل التغيير والتطور أمرًا ممكنا. لكنه في كثير من الأحيان يسبب إزعاجًا، ويعطي كلا الجانبين انطباعا بأنهما قد انقسما على نحو هائل كما هو الحال في الاختلاف بين داخل الأخلاق أو خارجها.

غالبا ما تُستخدم تهمة اللامعنى التي حدثت مع أليس للتعبير عن معنى الصدمة. فنحن نتذمر بقولنا "إنني ببساطة لا أفهم هذا"، وهذا التعليق معروف جيدا، ليس طلبا للشرح، وإنما كنقدٍ جاد، وأحيانا لإعلان الحرب. وبالتالي فقد قَبِل المصلحون الذين يريدون التأكيد على الحرية الفردية هذا

الرفض المعبر عن الشكِّ وأعادوه في كثير من الأحيان، وادَّعوا أنهم يمثلون ما يُطلقه عليهم الآخرون بأنهم **خارج الأخلاق**. ولكن هذا ليس صحيحا، تماما ككل الادعاءات الجامحة الأخرى التي نشأت في محل النزاع.

ملاحظات

ناقش اللورد ديفلن – وهو قاضٍ مرموق – في كتابه الماتع : (the enforcement of morals, oxford university press, 1965) أن كل مجتمع يجب أن يلتزم ببعض الأخلاق لكي يوجد أصلا، وأن القوانين ليست مجرد لوائح متفق عليها، وإنما تعبيرات عن هذه الأخلاق أيضا. ولسوء الحظ، لم تسترعِ قوة مكانته العامة الانتباهَ بالقدر الذي ينبغي، لأن الآراء التي عبر عنها بشأن الشكل المحدد الذي ينبغي أن تكون عليه أخلاقنا يعاملها كثير من الناس الآن على أنها ضيقة ولا يمكن تصورها.

الأعمال المقتبَس منها في هذا الفصل :

- Baroness Wootton, Barbara, Crime and the Criminal Law (London, Stevens, 1981) pp. 42, 63.

- P.O. James, Devices and Desires (London, Faber and Faber, 1989) pp. 1 39, 187, 388.

- Tom Stoppard, Professional Foul (London, Faber and Faber, published 1984 in a collection with Squaring the Circle and Every Good Boy Deserves Favour) p. 179.

الفصل ٢ :

البدء من حيث نحن

تفكيك الحزمة

يجب أن يتضح أن الشكوكيَّة الأخلاقية، ومسألة عدم الثقة في كل الأحكام الأخلاقية التي أتحدث عنها ليست بالأمر الهيِّن، بل هي تركيب متكامل من المواقف المختلفة. وسنجد أثناء تفكيكها العديد من العناصر، من بينها عناصر ذات قيمة عظيمة. لكننا سنواجه صعوبة بالغة في فهمها كوحدة متكاملة.

قد يكون من المربك أن نفتتح الموضوع بهذا المستوى اليومي، بالبدء من التصريحات اليومية المتطرفة والإشارة إلى الصدام بين منطوقها وبين نيَّات الذين يقدِّمونها. لقد اخترت فعل ذلك لأني أعتقد أن فهم الالتباسات الحالية عن طريق البدء بالنماذج المألوفة التي يتم التعبير عن تلك الالتباسات من خلالها في حياتنا الخاصة : أسهل من استخدام صياغات مُنظِّري الأخلاق الأقل شهرة والأكثر حذرًا. وإلى جانب هذا، فإن الأفكار التي نعيش بها فعليًّا هي أكثر ما نحتاج فهمه.

أعتقد أنه من المهم أن نلاحظ مدى سلبية هذه التصريحات اليومية. فإن الأمر الذي تهاجمه أكثر وضوحًا من أسباب مهاجمتها إياه ومما تقترحه كبديل. وهي تختلف بصورة هائلة حول هذه النقاط، لذلك أشدِّد على العمومية الزائفة التي تخفي الاختلافات بينها.

إن هذه المقاربة المأخوذة من التباسات الفكر اليومي لا تعني على

الإطلاق أنني أريد ببساطة أن أسقط الموقف بأكمله خلف التصريحات غير المكتملة. فالصعوبات المتعلقة بالحكم الأخلاقي حقيقية. وليس سببها احتمالية عدم كفاءة الذين يناقشون هذه الأمور. إنها تنبع من تصادم صراعات القيم الكبرى والفجوات بين المُثل والمباديء المختلفة التي نعيش بها، والتي تتجذر بعمق في ثقافتنا اليوم وتؤثر علينا جميعًا. وعمومًا، لا يكاد يكون من المعقول في الحقيقة أن نفنِّد أي حجة بمجرد الإشارة إلى التضارب بداخلها. وإنما المطلوب هو أن نتتبع الاعتبارات التي دفعتنا إلى تبني رؤى متضاربة من كلا الطرفين، وإعادة التفكير فيها بصورة أو بأخرى لتحقيق العدالة مع كل تلك العناصر.

المصلحون الساخطون

يجب أن نبدأ بنظرة أشمل في السياق الذي تنشأ فيه مثل هذه الصراعات، قبل أن ننتقل إلى النشرة الصغيرة المتعلقة بالحجج المستخدمة. تطرقنا بالفعل إلى فكرة مهمة جدا حول هذا السياق، وهي فكرة أن الهجمات الشكوكية الصريحة على الحكم الأخلاقي لا تتم عادة (كما قد نظن) من خلال أناس غارقين في ملذاتهم تهيمن عليهم مصالحهم الذاتية وما يهمهم هو حماية أنفسهم من كدر التفكير فيما إذا كان أي شيء صوابا أو خطئا على الإطلاق. (فنادرًا ما يهتم هؤلاء الناس بالحجة). وإنما في الغالب كما رأينا يكون معارضو الأحكام أناسًا يهتمون جدًّا بحماية ضحايا التطفل الأخلاقي. وفي الغالب أيضا يكونون مفكِّرين يهتمون بقيمة الحرص على الحياة الداخلية لحمايتنا من تضييع أعمارنا بفرضنا معايير أخلاقية خاطئة على أنفسنا. وكذلك يكونون أحيانا ممن يريدون تغيير التعليم وإعادة تشكيل

المجتمع بطريقة تجعل احتمالية هذا النوع من القمع الداخلي أقل.

كان كل من الاعتبارين السابقين قويًا لدى نيتشه، ولهذا السبب كان أخلاقيًا بمعنى مهم جدا، رغم أنه كان يسمي نفسه "لا أخلاقي". لقد كان مهتما للغاية بتغيير العالم، واعتقد أن التغييرات التي اقترحها كانت صحيحة، والأداة الأساسية التي استخدمها لترويج هذه التغييرات لم تكن ترددًا أو شكًّا، بل كانت إحراقًا للسخط الأخلاقي. وسنناقش وجهات نظر نيتشه بالكامل في الفصل الثالث عشر.

هل غير الأخلاقيين أخلاقيون ؟

وهكذا يبدو أن الحملة ضد "الحكم الأخلاقي" غالبا ما تنبع من، وتعتمد على، المواقف الأخلاقية القوية والموثوق بها، أو القرارات حول الأمور المهمة وحول الطرق التي ينبغي أو لا ينبغي أن تتغير بها هذه الأمور المهمة على السواء. إذا أخذت كل تلك المواقف على محمل الجد، ستجد لها مضامين واضحة ومحددة حول ما يجب وما لا يجب فعله. وسيكون السؤال عندئذ هو ما مكانة هذه الأحكام الجديدة المبتكرة ؟ هل هي محمية بطريقة أو بأخرى ضد المذيبات الشكّية التي يتم استدعاؤها لتدمير كل ما سواها ؟ أم أنها لا تُصنَّف كأحكام أخلاقية على الإطلاق؟

الأساس : ما أهمية الحرية

قبل الغوص في مناقشة تفصيلية بهذا الصدد، قد يكون من المفيد أن

نضع على عجالة مخططًا للأمر الذي أعتقد أنه العقبة الأساسية أمامنا، وأن نحدد باختصار نطاق الموضوعات التي علينا دراستها لاحقًا بصورة أكمل.

لقد تشابَكت رؤيتان أخلاقيتان مختلفتان تماما في تاريخنا، مكوِّنتين حجة معقولة انبهر بها الناس في عصرنا حتى أنها غيَّرت المشهد الأخلاقي فيما يبدو. الأولى هي التمجيد الجبَّار للحرية الفردية، والأخرى هي المقاربة الشكِّية أو المتشككة في المعرفة، والتي تهدف إلى غربلة كل الأشكال غير الملائمة منها لإفساح المجال للعلم الحديث. وهاتان الفكرتان كلتاهما تنبعان من التنوير، وكلتاهما ما زالت قوية للغاية في حياتنا. وقد اتَّحدت هاتان الفكرتان لتشكيل الدعوى القائلة بأن احترام الحرية يقوم على جهل الناس ببعضهم. ووفقا لهذا المبدأ، فإن السبب في أننا يجب أن ندَع الناس وشأنهم هو ببساطة أننا لا نعرف شيئًا عنهم يسوّغ لنا التدخل. ومن ثم فإن صيغة الحرية قريبة من تصريحنا، وهي تتم بطريقة كهذه : من الخطأ دوما أن نتدخل في تصرفات الآخرين، لأنه لا يمكننا أن نعرف أبدًا خطأ أي تصرف.

وإلى أن تلاحظ التناقض الداخلي في هذه الصيغة، فإنها تحل سؤالين في غاية الصعوبة والإرباك بضربة واحدة. الأول هو : ما السبب في كون الحرية مهمة للغاية ؟ هذا سؤال مُلِحٌ لأن الحرية تتصادم أحيانا مع المُثل الأخرى، وحينما يحدث ذلك، نحتاج أن نعرف هل ينبغي لها أن تَسُود أم لا. والثاني يدور حول مكانة الاستدلال غير العلمي عمومًا. ففي عصر يسود فيه العلم، ما هي الصلاحيات الممكنة لصور التفكير غير العلمي، بما في ذلك الحكم الأخلاقي ؟ يأمل الحيارى أن يجدوا جوابًا للسؤال الأول بالإجابة عن السؤال الثاني بـ "لا شيء". عندئذ تصبح الحرية هي القيمة العليا؛ فيجب أن تكون مطلقة، لأنه لا أحد يعرف ما يكفي ليكون في وضع يسمح له

بتقييدها. يتضمن هذا الحل الغريب بعض الالتباسات الواضحة. فهو يبدو جذابًا لأن هناك بعض الحالات يقدِّم فيها جهلنا بمعايير الآخرين وحيواتهم بالفعل سببا وجيهًا لعدم التدخل في شؤونهم. وتظهر هذه الحالات خاصة بين الفئات التي لها عادات مختلفة، مثل الطبقات والثقافات المختلفة، وقد تكون النتائج كارثية من الناحية السياسية إذا حاولَت إحدى الفئات السيطرة على البقيَّة. ومن ثم فإن القوى الإمبريالية تسبب ضررًا بالغًا بإسقاط ما لا تفهمه من العادات الدينية أو المرتبطة بالزواج.

ولكن هل هناك سبب منطقي لاقتراح أن هذا الجهل -الواضح للغاية في مواقف معينة- يمتد ليشمل مجال الأخلاق بأسره ؟ هل نحن جاهلون تمامًا بأكثر الأمور المألوفة لدينا، بينما نعرف الكثير عن غيرها ؟ وحتى إذا كنا جاهلين تمامًا فعلا، هل يمكن أن يكون هذا الجهل هو السبب الوحيد، أو حتى السبب الرئيس، لكوننا يجب أن نحترم الحرية ؟

على كل حال، يقدِّم الجهل سببًا للامبالاة، وللانفصال، ولعدم الاهتمام بما يفعله الآخرون أو يعانون منه. وهذا هو الموقف الذي يتوجب علينا اتخاذه تجاه الكائنات الفضائية إذا أتت مجموعة منهم للعيش في مكان ما على الأرض، وكانت إمكانية تكوين أي رأي على الإطلاق بشأن ما يفعلونه أو يعانون منه مبهمة تماما بالنسبة لنا. هذه اللامبالاة من شأنها أن تمنعنا من التدخل في شؤونهم فعلا. ولكن من الصعب أن نتخيل انفصالًا تامًّا، إنه أبعد بكثير من نطاق محاولات الخيال العلمي. وهو موقف لا يمكننا اتخاذه فيما يتعلق بعلاقاتنا الاجتماعية مع من حولنا.

وبوضوح، ليس الجهل هو السبب الذي نأخذه في اعتبارنا عندما نقول أنه ينبغي علينا احترام حرية الآخرين. إن الأسباب التي تجعلنا نحترمها مختلفة

وأكثر إيجابية. وهي تنشأ من حقيقة أننا نحترم الآخرين ونثق بهم، وأننا نعتقد أنهم مؤهلون للتصرف باستقلالية، وأننا نؤمن بالتصرف المستقل الذي ينبع من الاختيار الذاتي لأن يكون لدينا قيمة خاصة في العموم.

يعد الاعتقاد السابق مساهمة مميزة أخرى للفكر التنويري الحديث، بإعطاء قيمة خاصة للتصرف التلقائي النابع من القرار الشخصي، وذلك في مقابل الأعمال التي تتم بصورة آلية أو تحت ضغط. على حد قول جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) :

"إن المهم حقًّا ليس فعل الناسِ الأشياءَ فحسب، بل والطريقة التي يفعلونها بها أيضًا... لنفترض أنه كان من الممكن أن تُبنى المنازل، وتنمو البذور، وتقام الحروب، وتُجرَّب الأسباب، وحتى أن تُنصَب الكنائس وتؤدَّى الصلوات عن طريق ماكينات -عن طريق آلات في صورة البشَر- فستكون خسارة هائلة أن نستعيض بتلك الآلات عن الرجال والنساء الذين يعيشون في الوقت الحاضر في الأجزاء الأكثر تحضرًا من العالم، والذين هم بلا شك ليسوا سوى نماذج هزيلة مما يمكن للطبيعة أن تنتجه". (Mill, 1936, p. 117).

هذا الحكم الأخلاقي القوي والإيجابي -والذي صار الآن مألوفًا جدًّا ومقبولا بالنسبة لأكثرنا- يشرح الهدف الذي ينبغي أن نحترم الحرية من أجله، ليس مع الذين نجهل حالهم فحسب، وإنما مع الذين نعرفهم جيدا أيضًا. وهذا يحدث كذلك حينما نعتقد أننا نستطيع الحكم على أفعالهم ونحكم عليها بالفعل بأنها ليست خاطئة، وليس حينما نعتقد أننا لا نستطيع الحكم على صوابية أفعالهم أو خطئها فحسب. (وهذا بالتأكيد حكم أخلاقي أيضا). يبدو أن هذا الوضع يفوق تسويغ النشاط المثلي مثلا، أو

الطرق المختلفة لتربية الأطفال، وهو ما يميز هذه الحالات عن تسويغ جرائم القتل. فعندما نعتقد أن تصرفات الآخرين خاطئة في حالات كجرائم القتل أو إساءة معاملة الأطفال مثلا، فإننا لا نعتقد عادة أنه يجب علينا أن لا نتدخل. إن الحدود الفاصلة بين هذين النوعين من الحالات غير واضحة بالطبع، وهذا يثير قضايا كبيرة يجب أن نناقشها في الفصول القادمة. إن التسامح قضية معقدة. ولكن لا أحد في الواقع يعتقد أنه من واجبنا أن نتسامح مع كل أنماط السلوك الصادرة عن الآخرين.

تصنيف القضايا الأخلاقية

من الجدير بالملاحظة هنا أن هذا التمجيد للحرية في حد ذاته حكم أخلاقي بوضوح، وأن الحجج التي تدعمه حجج أخلاقية. وهو صحيح بالنسبة للمباديء التي تتطلب احترام الحرية تمامًا مثل كونه صحيحًا بالنسبة للمباديء الأخرى التي لا تقل أهمية عنها في حياتنا اليوم، فمثلا : من الخطأ معاقبة الناس بإحراقهم حتى الموت، مهما كانت خطورة ما اقترفوه. وعندما يُشكَّك في افتراضات كهذه، فإننا ندعمها بحجج أخلاقية.

ومن المهم أن نفرق بين هذه الحجج وبين الحجج الإبستمولوجية -وهي حجج تتعلق بمقدار ما نعرفه وما تصل إليه معرفتنا- وهي المجموعة الرئيسة الأخرى التي يتعين علينا معالجتها في هذا الكتاب. وعندما نأتي لمناقشة هذه المسائل الأخرى المتعلقة بالمعرفة، في الفصل الثالث والسابع عشر، سنعالج بصورة أكمل كلًّا من طبيعة الأحكام الأخلاقية، والأسباب التي يمكن تقديمها لها.

حيادية الأمثلة

ثمة ملاحظة مختصرة ضرورية هنا عن الأمثلة التي يجب علينا استخدامها. طوال هذه المناقشة، سيكون عليَّ غالبًا أن أذكر أحكامًا أخلاقية معيَّنة كمجرد أمثلة، دون الخوض في الحجج المؤيدة أو المعارضة لها. وستكون بقدر المستطاع مما يغلب على الظن أن قراءً كثيرين يعتقدونها بالفعل، والتي تمتزج غالبا بالموقف المناهض لإصدار الأحكام الذي بدأنا منه. ولكن حيث إن ما نناقشه هو صحة الأحكام الأخلاقية بصورة عامة، فإن القراء الذين لا يتفقون مع هذه الأحكام المعيَّنة لا يحتاجون سوى أن يستبدلوها بأحكام أخرى –ربما تكون أحكامًا مضادة– يتقبلونها. الفكرة ببساطة هي مدارسة الطريقة التي يكون بها الحكم الأخلاقي عنصرًا ضروريا في تفكيرنا بصورة ما.

ملاحظات

الأعمال المقتبس منها في هذا الفصل :

- John Stuart Mill, "On liberty" (1859) in *Utilitarianism, Liberty and Representative government* (Everyman Edition, London, Dent and Dutton, 1936, p. 117.)

– الاقتباسات التالية من هذا المقال سيشار إليها اختصارا بالحرية liberty.

الفصل ٣ :

لماذا توجد مشكلة حول المعرفة؟

الشكوكية والبحث عن الأمان

صارت المعرفة الآن موضوعا خطيرا، لكنها ليست موضوعا يمكننا تجنبه. المشكلة هي أنه منذ القرن السادس عشر، ارتفعت المعايير التي نحكم بها في الغرب على المعرفة بصورة هائلة، مما جعل معرفتنا بالأشياء التي كان الناس يثقون بها تمامًا أمرًا مشكوكًا فيه. لقد كان فجر العلم الحديث مصحوبًا بنزعة شكية تحقيقية حادة بصورة أصيلة، لأنه انطوى على بحث عن نوع جديد من اليقين – عن ضمانات للأمان في المعرفة لم تبحث عنها أي ثقافة أخرى من قبل. وقد تضمن ذلك رفع معايير الأدلة المطلوبة للأجوبة، وبالتالي رفض كثير مما كان مقبولًا منها فيما مضى. وقد أسس ديكارت (Descartes)، فيلسوف القرن السابع عشر الذي شكَّل هذه الحركة بصورة أساسية، شكَّه المنهجي -غربلته القاسية للوثوق بكافة أنواع المعرفة- لكي يجعل هذا البحث عن اليقين العلمي المطلق ممكنًا.

لقد حقق هذا البحث نجاحًا مدهشًا بالطبع. ولكن عندما نتعمق أكثر، تبدأ الأسئلة في الظهور حول مدى إمكانية إجراء هذا البحث عن اليقين، وحول معناه ببساطة. وما الهدف منه في نهاية الأمر؟

لقد صار من الواضح أنه لا يمكننا إنتاج النهاية الحاسمة المطلقة في المعرفة والتي كان يرجوها الروَّاد. كان يبدو في البداية أن كلًّا من فيزياء نيوتن وهندسة إقليدس لها هذه المكانة النهائية المعصومة، ولكن ثبت أن كليهما لا

تملكها. وبالطبع لم يتم دحضهما، ولكن اتضح أنهما مجرد حقائق جزئية تُطبق في مجالات محدودة وتحتاج إلى إعادة صياغة لشرح مكانتها. وليست النهاية الشاملة كما كان يبدو من قبل.

مشكلة في التأسيس

وإلى جانب هذا التغيير، فإن الفكرة القائلة بأن هذه النظريات -أو أي نظرية أخرى- يمكن أن تستخدم كأسس لجميع المعارف -توضع كركيزة أساسية وتدعم جميع المعارف الأخرى منطقيًا- لم تعد معقولة. إن التقدم العام في العلوم يقل شبهه بتراكم اللبنات بأسلوب محدد مسبقا، أو برحلة إلى هدف محدد مسبقا. إنه يشبه بصورة أكبر مشروعًا تراكميا حيا، وربما رحلة مستمرة تتطلب فيها التحدياتُ المختلفة دائما استجاباتٍ جديدة -نتعلم منها الكثير في الحقيقة- لكن حل إحدى الإشكاليات يثير إشكاليات أخرى مختلفة تتطلب أساليبَ جديدة.

المهم أن هذه ليست نتيجة محزنة أو غير مشجعة. وإنما ينبغي أن تجعلنا نشك في أن هدف النهاية الحاسمة الموثوقة لم يكن بالتأكيد هو الهدف الصحيح في المقام الأول. لقد كان علماء عصر النهضة بالطبع محقين نوعا ما في إصرارهم على دقةٍ وضبطٍ وإحكامٍ أكبر للمنهج. لكن هذا ليس كل المطلوب في التحقيق الناجح.

تجدر الإشارة أيضًا إلى مسألة إيجاد السؤال الصحيح. فبعض الأسئلة عديمة الأهمية؛ والبحث فيها بأفضل المناهج في العالم لن يُنتِج إجابات ذات قيمة. وبعض الأسئلة ذات أهمية واضحة وتستحق عناء البحث حتى وإن لم

نكن متأكدين على الإطلاق أننا قد وجدنا المناهج المناسبة لمعالجتها حتى الآن.

إن البحث عن الأسئلة الصحيحة، وإيجاد المناهج المناسبة لإجابتها بعد ذلك مشروع شائك. ويوجد لكل منهما فنون مختلفة -مجموعات متعددة من المهارات المعروفة- لكن هذه الفنون ليست علوما[1]. إنها سائلة، ودائمة النمو، وليست من تلك الأشياء التي يمكن أن تصبح كاملة التشكُّل. وهذا يعني أن نمط تطور الفكر الذي بدا أنه معقول منذ القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر قد ثبت أنه بحاجة إلى تغيير. لقد بدأ بنيان الاستعارة يبدو غير مناسب تماما. فبدلا من البدء بما يبدو مؤهلا للاكتمال -الفيزياء والرياضيات- ثُم تجميع ما تبقى من المعارف في ناطحة سحاب من الأمور النهائية الصخرية الحاسمة، نبدأ الآن بالنظر إلى معرفتنا كشيء أشبه بمجموعة من الخرائط لأرض تتغير وتتمدد باستمرار. وبدلا من محاولة التأكد من أن الخريطة موثوقة ونهائية، نرى الآن الحاجة إلى مزيد من الاهتمام بملء الفجوات الهائلة فيها، وإلى جعلها شاملة بدرجة معقولة.

هل تفضِّل السفَر ومعك خريطة مضمونة معصومة لكنها لا توضح سوى بعض البقاع المعزولة المحددة ؟

أم تسافر ومعك خريطة توضح شكلًا عاما للبلد، وتقدم الكثير من التفاصيل، ولكنها تحذرك من احتمالية احتوائها على بعض الأخطاء ؟

إذا كنا مترددين بشأن هذا الخيار، فربما ينبغي أن نتذكر أن ضمان العصمة من الخطأ لم يَثبت أنه ذو قيمة على كل حال.

---

[1] تقصد الكاتبة أن هذه الفنون ليست علوما تجريبية. (المترجمة).

مشكلة الأمان

من المثير للاهتمام أيضا أن نسأل : هل نموذج النهائية الحاسمة نموذج عقلاني على أية حال ؟ كان اليقين المطلق المنشود صورة من صور الأمان، أو الحماية، ولعله من المفيد أن نفكر في هذا النوع من النماذج. فعندما نحاول جعل شيئا ما أكثر أمانا -كالطرق أو الأدوية أو حمامات السباحة- يكون أمامنا هدف نهائي يتمثل في إزالة كل المخاطر، قد يكون ذلك مفيدًا جدًّا في مواصلتنا العمل. ولكن حان الوقت الذي يتعارض فيه هذا الهدف مع أهداف أخرى نعتقد أنها أكثر أهمية. فحمام السباحة الذي يُمنع الغوص فيه لأنه ضحل جدا، والذي يجب ارتداء أطواق النجاة فيه والذي لا يُتاح إلا في أيام الخميس بالتناوب عندما يكون ضابط الأمن حاضرا، ليس حمام سباحة مُرضيًا. وبالمثل، فإن معيار المعرفة الذي لا يوافق إلا على الاستفسارات التي يمكن أن تستخدم فيها المناهج الشائعة في العلوم الفيزيائية، يعد معيارًا غير صالح للاستعمال بالنسبة لكثير من أغراض تفكيرنا.

ما هو الشيء العلمي ؟

بيد أنه خلال القرن العشرين طُبِّق هذا المعيار على نطاق واسع، وألقيت التهمة على كثير من التحقيقات الجديرة بالاحترام تمامًا بوصفها "غير علمية". هناك ارتباك في هذا الاتهام، لأن كلمات "العلم" و "العلمي" كانت تستخدم حتى القرن التاسع عشر لأي تحقيق منهجي. وفي هذا الزمن فقط بدأت تقتصر على العلوم الفيزيائية. وقد كان لذلك تأثير مؤسف لأنه

جعل الأمر يبدو كما لو كان أي علم غير فيزيائي لا يمكن أن يكون منهجيًا على الإطلاق. وقد انصب هذا الاتهام على كثير من أقسام الفكر الأخرى بالإضافة إلى الأحكام الأخلاقية (وأحكام القيم عموما) التي تهمنا الآن. فقد تعرضت المعرفة التاريخية والجغرافية للهجوم أيضا بوصفها "غير علمية" لأنها تتعامل مع حقائق خاصة وتعميمات مؤقتة بدلا من القوانين العالمية، ولأن الكثير منها ليس رياضيًا. وصُنِّفت كثير من فروع علم الأحياء أيضا بوصفها لم تصبح بعد "علومًا منضبطة". وعندما تُذكَر دراساتٌ مثل اللسانيات والقانون والمنطق تُرصَد باعتبارها لا تشبه الفيزياء كثيرًا.

لكن الأسوأ من ذلك أن يقينيّات الحياة اليومية –دليل حواسنا وذاكرتنا وشهادة من حولنا، أو المصادر التي تعتمد عليها غالبية معلوماتنا التقنية– لا تُكتسَب بالتأكيد عن طريق ما يسمى بـ "المنهج العلمي". إنها بالأحرى الأحجار التي توفر المادة الخام التي يجب أن تعمل المناهج العلمية وفقًا لها، وإذا لم تكن موثوقة فإن العلم نفسه لن يكون موثوقا. حتى في الرياضيات، يمكن أن تضطرب جدالات كثيرة ويقينيات تحظى بالتبجيل، كما حدث مع اكتشاف الأشكال الهندسية غير الإقليدية في القرن الماضي[1]. وبالتالي فهناك امتداد واسع لمعارف أساسية لا تشكِّل جزءًا من "العلم" حتى بأوسع

[1] تعني القرن التاسع عشر، حيث كانت الهندسة الإقليدية التي تدرس الفضاء الثنائي [والتي ندرسها في مراحل التعليم الأولى حتى الآن] هي المعروفة، وكان يعتقد أنها تمثل الوجود المادي بالكامل، ثم ظهرت الهندسة القطعية (hyperbolic geometery) مع نيكولاي ليبتشوفسكي، والكرويَّة (spherical geometery) مع برنارد ريمان– مخالفة بذلك المسلمة الخامسة من مسلمات إقليدس (مسلمة التوازي الإقليدية)، لتؤسس أنواعا أخرى من الهندسة (اللاإقليدية). (المترجمة).

المعاني الممكنة، ولا يمكن دعمها من خلاله. ووسط هذا الامتداد للفكر غير العلمي، تجد الأحكام الأخلاقية وأحكام القيم الأخرى مثل الأحكام الجمالية مكانًا لها بالتأكيد. إن قول ذلك لا يعني الزَّجّ بها في دهليز اللاعقلانية. وإنما يعني ببساطة أنها لا تعد جزءًا من العلم، كما لا يُعدُّ العلم جزءًا من التاريخ.

كل هذا أيضًا لا يمثل مشكلة. وإنما يبين لنا أنه ينبغي علينا التخلص من بعض التوقعات غير الواقعية. فلا وجود لشكل معصوم من أشكال المعرفة يكوِّن معيارًا يجب أن تقاس كل المعارف الأخرى في مقابله، وبمساعدته يمكن تحصينها في النهاية. بل هناك العديد من الطرق المختلفة لاكتساب المعرفة، كل منها له معاييره وأدلته المناسبة الخاصة. وليس أيٌّ منها معصومًا من الخطأ، لكن كلًّا منها يمكن أن يصبح أكثر -أو أقل- وثوقية من خلال المعالجة المناسبة. إن نمط معرفتنا يشبه إلى حد كبير غابة بها نباتات مختلفة ومعتمدة على بعضها، أو مدينة بها مبانٍ مختلفة ومتصلة من الداخل، أكثر مما يُشبه بناءً واحدًا ضخما مُكدَّسًا فوق حجر أساس واحد.

أنواع كثيرة من المعارف

إن هذا لا يجعل معرفتنا أقل أمنًا، رغم أنه يجعلها أكثر تعقيدًا. فالطريقة التي نعرف بها الحقائق التاريخية -حول أمور مثل الثورة الصناعية أو الحقائق الجغرافية عن تكوين جبال الإنديز مثلا- تختلف تمامًا عن الطريقة التي نعرف بها القواعد العامة حول سلوك الغازات، لكنها ليست "أقل علميَّة" بمعنى أنها ليست أقل منهجية أو أقل موثوقية. وكذلك تختلف الطريقة التي يعرف بها

عازف البيانو معزوفة "الأباسيوناتا"[1] عن الطريقة التي نعرف من خلالها اللغة الفرنسية، أو نعرف الساحل الجنوبي، أو نعرف جدول التسعة، أو نعرف قصيدة "لايسيداس"[2] ونستظهرها، أو نعرف الطريق إلى منازلنا. ومن ناحية أخرى فإننا نعرف الناس أيضا، ونتعرف على طرق معيَّنة لمعرفتهم بصورة أفضل أو أسوأ. (من المثير للاهتمام أن نسأل ماذا نعني بقولنا "لم **أستطع أن أطلب منه ذلك، فأنا لم أعرفه جيدا بما يكفي...**").

تعد أنواع كثيرة من المعارف طرقًا لـ "معرفة كيف" نتصرف أو نفكر بدلا من "معرفة أن" شيئا ما صحيح. إنها مهارات وقدرات مكتسبة وليست افتراضات. لكنها لا تزال أنواعًا من المعرفة. وفي الواقع لن تفيدك "معرفة الافتراضات" -لمجرد حفظها عن ظهر قلب أو امتلاك معلومات عنها- إذا لم تكن تعرف أيضا كيف تفكر فيها. ترتبط كلمة "يعرف" ارتباطًا وثيقًا من حيث الأصل بكلمة "يستطيع"، وما زالت كثير من معانيها المهمة تحتفظ بهذا الارتباط.

أين تعمل الأخلاق ؟

لنفترض (لأننا يجب أن نأخذ الاحتمال على محمل الجد) أنه أحيانا يكون من الممكن معرفة أن شيئا ما صحيح أو خاطيء، أين نتوقع أن يوجد

---

[1] معزوفة "الأباسيوناتا" هي إحدى معزوفات بيتهوفن الشهيرة، وتعني العاطفة الجياشة أو المنفعلة، يعبر فيها بيتهوفن عن النفس المهتاجة بالعواطف. (المترجمة).

[2] هي قصيدة للشاعر جون ميلتون كتبها عام ١٦٣٧م كرثاء لرفيقه، واختار لها هذا الاسم اليوناني كاسم لرفيقه الراحل. (المترجمة).

هذا الجزء من المعرفة وسط هذا النسَق من المهارات والقدرات ؟

أوضح جلبرت رايل (Gilbert Ryle) الطريقة الشيقة التي يختلف بها ذلك عن النموذج العادي لتقصِّي الحقائق في مقالة بعنوان "حول نسيان الفرق بين الصواب والخطأ".

يشير رايل إلى أنه من الغريب أن نتحدث عن نسيان هذا الاختلاف، رغم أن المرء قد ينسى الاختلافات الواقعية تماما، مثل الاختلاف بين كيمياء لدغات الدبابير ولدغات النحل، أو بين هنغاريا ورومانيا[١].

ويقترح أنه ربما تكون معرفة الفرق بين الصواب والخطأ أشبه بمعرفة كيفية السباحة أو ركوب الدراجة. وهذه المهارات ليست غامضة أو مبهمة. إنها دقيقة ومتمايزة للغاية، ولكنها غير منطوقة وتعمل بعمق وإلى حد بعيد داخل عضلاتنا. ولكن في حالة الصواب والخطأ قد لا تكون عضلاتنا هي المعنيَّة وإنما مواقفنا الإدراكية والعملية واسعة النطاق، أو سياساتنا الكاملة في التفكير والعيش، وطرقنا في الارتباط بمن حولنا.

ولأن عاداتنا – وفقا لديكارت – قد رسمت مثل هذا الخط الثابت بين المعرفة العلمية وسائر ما تبقى من حياتنا العقلية، فإننا نجد الآن أنه من الصعب جدًّا أن نعتني كثيرا بالنطاق الواسع الذي ذكره رايل، والذي يتوسط بين ذلك النوع الضيق من المعرفة، والعاطفة النقية غير المنتقَدة أو التصرفات

---

[١] عادة ما تكون لدغة الدبور أشد إيلاما من لدغة النحلة ولكن الملدوغ يعاملهما كشيء واحد، أما عن هنغاريا (المجَر) ورومانيا فنسيان الفرق بينهما راجع إلى الاحتلال الروماني للمجَر، ووجود اتفاقيات توأمة بين كثير من مدن الدولتين. (المترجمة).

غير التأمليَّة[١] الخالصة. ومع ذلك، يجب بالتأكيد أن نهتم بشدة بهذه المساحة إذا أردنا أن نفهم مفارقات الحكم الأخلاقي. سنلاحظ مجموعة من الطرق المنظمة جيدا في التفكير والتي بالتأكيد ليست علمًا لكنها بصورة مماثلة ليست مجرد مشاعر بلهاء، أو عادات، أو دوافع، أو ردود أفعال منعكسة[٢]، أو تصرفات آلية. ربما نكون بحاجة إلى البحث عن مكان مناسب للتفكير الأخلاقي بين هذه الأشياء.

كيف نقرِّر بشأن الوقائع ؟

لعله من الجدير بالذكر أن نعرض مثالًا آخر على تلك الطرق المنظمة من التفكير والتي لا يُضفى عليها الطابع الرسمي بالكلية، لنلقي عنها تهمة أنها حقًّا ليست سوى دوران حول ردود أفعال عاطفية غير محددة وغير مبررة. هذا المثال يتعلق بالحكم الواقعي، أو مجموعة المهارات التي نقيم بها الأدلة ونقرر ما إذا كانت الافتراضات المعينة صحيحة أم خاطئة. غالبا ما يكون هذا صعبا للغاية. وهناك مهارات مؤثرة هنا؛ فبعض الناس يعرفون

---

[١] يعبر مصطلح التصرف غير التأملي (Unreflective action) عن التصرفات السليمة -في الغالب- التي يفعلها الإنسان دون تفكير مركز بل قد يكون مشغول الفكر تماما بشيء آخر أثناء قيامه بالعمل، مثل نزول الدرج بسلاسة، ومثل إعداد الشخص الماهر في الطبخ طعامه بكفاءة دون تركيز في الخطوات ولا في الكميات، ومثل -بمرارة- أن يسهو المسلم في صلاته ثم ينتبه فيجد نفسه بالفعل قد قرأ الفاتحة مثلا أثناء سهوه. (المترجمة).

[٢] رد الفعل المنعكس (Reflex) هو استجابة فورية لا إرادية لمثير دون تفكير، مثل إبعاد اليد مباشرة عند ملامستها سطحا ساخنا. (المترجمة).

كيف يصدرون هذه الأحكام أفضل من غيرهم. لكن هذه المهارات نفسها لا يمكن اختزالها في مجموعة من الافتراضات وكتابتها في كتاب. (إذا كان هذا ممكنا، لكان إصدار الأحكام أسهل بكثير مما هو عليه).

هناك جوانب كثيرة في فن الحكم يمكن شرحها وتدوينها بالتأكيد، والوظائف الكاملة المتعلقة بصناعة هذه القرارات واضحة تماما أكثر من تلك المتعلقة بالسباحة أو ركوب الدراجة. لكن هذه الإرشادات المبدئية تنطوي بالضرورة على معايير، والمعايير ليست وقائع بحد ذاتها. ومن ناحية أخرى، تأخذنا تلك الإرشادات إلى وظيفة الحكم، وحتى حينما تُكتَب في أكثر صورها اكتمالا ودقة -في المحاكم القانونية أو في العلوم نفسها مثلا- يظل هناك مجال للشك والنزاع بصورة ملحوظة. (ففكرة العلم نفسها بوصفه خاليا من النزاعات : هزلية طبعا مثل فكرة أن القانون يمكن أن يكون كذلك، لكنها أحيانا تستند إلى حجج من هذا النوع). إن فن التفكير أكثر اتساعًا ونشاطا وتعقيدا من كونه مجموعة من الوقائع والإرشادات المطبوعة.

من المثير هنا أيضا أن نطرح سؤالا حول ما إذا كان بإمكان شخص ما أن ينسى الفرق بين الحق والباطل ؟ ولتحقيق ذلك، علينا بالتأكيد أن نتخيل حالة متطرفة تماما من غياب الأخلاق -ربما الحالة التي يمكن أن تنتج عن الكذب العفوي المعتاد لمدة طويلة، أو نوع من الاكتئاب لم تعد الأسئلة فيه مهمة ؟ - هذا يعني أن كل أدوات التفكير صارت غير منظمة، ولم تعد عملياتها قادرة على الأداء لأن أهدافها العادية قد ضاعت. ولا يمكن أن يكون الأمر مجرد نسيان حقيقة بعينها مثل الفرق بين لدغات الدبابير ولدغات النحل. بل سيكون أشبه بفقدان القدرة على التفكير الواقعي بالكلية. فأن تكون فاقدًا للأخلاق يعني أن تكون ضائعًا تمامًا.

ما هو الحكم

ربما يمكننا الآن إضفاء مزيد من الإيضاح على أحد المصطلحات الأساسية التي بدأنا بها.

الحكم عمومًا لا يعني مجرد قبول أحد خيارين جاهزين بوصفه هو الصحيح. إذ لا يمكن أن يتم هذا جزافًا. بل هو فهم السبب في التفكير والتصرف بطريقة معينة. وهو وظيفة شاملة تضم طبيعتنا بأكملها، نوجه بها أنفسنا ونهتدي إلى طريقنا في مساحة شاسعة من الاحتمالات. لا توجد قواعد علمية هنا؛ ولا يوجد نظام محدد من الحقائق يرسم لنا طريقنا بأكمله. فنحن دائما ننتقل إلى أراضٍ جديدة.

ومع ذلك، توجد بالفعل بعض الخرائط الواضحة والإرشادات العامة للمستكشفين يمكن الرجوع إليها. هناك استخدام ثابت للعقلانية، أو النطاق المعرفي؛ فنحن نستطيع أن نعرف الأشياء. إننا لا نخمِّن ولسنا مجرد مقامرين. ولا يكون الشخص الذي يتخذ قرارًا سواء كان متعلقا بواقعة ما أو بقيمة ما : مضطرًا إلى القفز المفاجيء من أجل هذا الغرض إلى دور مختلف بالطريقة التي يتصورها المعترضون على الحكم الأخلاقي. فنحن في ذلك الوقت لا نكون كالممثل الذي يلعب دور القاضي على المسرح فيضع شعرًا مستعارا ويرتدي زِيَّ القضاة، ويذهب إلى محكمة كرتونية ليصير شخصا آخر بفاعلية. وإنما نلزم أنفسنا بقرار يصدر من مواقفنا الأوسع نطاقا ويعبر عنها، ويجب أن يكون متسقًا بصورة أو بأخرى مع سائر حياتنا.

وهذا الاتساق بالطبع لا يكون مكتملا أبدا، لأن المواقف نفسها لا تكون تامة الوضوح. لكننا ما زلنا بحاجة إلى أن نجعله مكتملا إلى أقصى

درجة ممكنة، لأن حالة الارتخاء الفوضوي بين أفكارنا وأفعالنا المتعددة ليست مؤلمة فحسب، بل هي مدمرة لشخصيتنا وهويتنا.

ومن ثم فإن الأحكام الأخلاقية دوما يمكن تفسيرها، شأنها في ذلك شأن سائر الأحكام الأخرى. إذ يمكن أن يُطلَب منا -من جهة الآخرين أحيانا ومن جهة أنفسنا دومًا- أن نقدِّم أسبابا لها بصورة عقلانية. وعندئذ سيُتوَقَّع منا أن نقدم هذه الأسباب من نظام ما -مهما كان قاسيًا وناقصًا- تتواءم معه سائر حياتنا، ويكون مفهومًا بالنسبة لكل من المستفهمين الداخليين والخارجيين. وإذا لم تكن هذه الأسباب مُرضية بصورة كبيرة، فيَلزمنا حينئذ أن نغيِّر الحكم. ولا يمكننا ببساطة أن نشير إلى كتاب القانون، أو نضع أيدينا على قلوبنا، ونخلع الشعر المستعار[١] ونهرب.

لا ينبثق هذا الالتزام من إملاء تعسفي يمليه علينا الآخرون، وإنما من طبيعتنا الخاصة. فهو جزء من شرط وجودنا ككائنات اجتماعية، تكاملية، عطوفة، تستخدم اللغة. إن عملية إصدار الحكم ليست تعسفية؛ فهي لا تقوم وحدها، وليست شيئًا يحدث خارج حدود الفكر. بل هي متواصلة مع باقي الحياة.

وهذه الرؤية عن الحكم نفسها لا تقوم وحدها. فهي جزء من تحليل كلِّي لماهية أفراد البشَر، تحليلٍ سنحاول من خلاله في هذا الكتاب أن نحقق العدالة لكل من جوانبهم الاجتماعية والفردية. وهذه الرؤية ليست بسيطة، ككل الرؤى التي تحاول تحقيق الاتزان. ويجدر بنا أن نفهمها لأننا بالفعل نعاني بشدة من الارتباكات الناتجة عن الرؤى المبسِّطة الأكثر إثارة والمقتصرة

---

[١] الذي هو جزء من زيِّ القضاة. (المترجمة).

على جانب واحد والتي صارت شائعة في الآونة الأخيرة. وآمل أن تصبح الرؤية الأكثر توازنا أوضح كلما تقدمنا.

لقد تطرقنا في هذا الجزء إلى مسائل شاقة وبعيدة المدى حول طبيعة المعرفة. ولحسن الحظ، يتداخل جزء صغير فقط منها مع موضوعنا. لكن هذا الجزء سيشغلنا لاحقا، في الفصل السابع عشر. سيكون علينا الانتباه بعناية إلى مسائل تتعلق بما تعنيه الدعاوى المختلفة للمعرفة، وخاصة حول معنى ادعاء معرفة أن شيئًا ما جيد أو سيء، صحيح أو خاطيء.

على سبيل المثال، عندما أصدر جون ستيوارت ميل الحكم القيمي الذي اقتبستُه سابقا، قائلا بإيجابية:

"المهم حقًّا ليس فعلُ الناسِ الأشياءَ فحسب، بل والطريقة التي يفعلونها بها أيضًا".

هل كان يقول شيئا يمكن معرفته أم لا ؟ وما الفرق الذي يحدثه اعتقادنا أن هذا القول معرفةٌ ؟

هذه أسئلة تتعلق بما نقصده بالمعرفة. وحاليا سننشغل بفصلها بعض الشيء عن أسئلة أخرى من نوع مختلف تماما.

ولكن ربما يكون من المفيد الآن التأمل قليلا فيما إذا كان الحديث عن المعرفة فيما يتعلق بأسئلة القيمة غير مناسب حقًّا بوجه ما ؟

على سبيل المثال، هل هناك أي خطأ أو التباس حول ما يقوله السير جون دافيز (Sir John Davies) في قصيدته القصيرة "الإنسان":

وأعــرفُ أن الـروحَ قصدُهـا * رُبـا العلـم لكني أجرِّعُهـا الجهلا

عرَفتُ أديمَ الأرض مُلكِي وما جنى * فؤادي عزًّا سوى أن عبَّدتُه الوَحْلا

وأعرفُ أيامي كغيري ملؤها الأسى * تفيـض به صُبحًا وتُمسي به حُبلَى

وأعـرفُ ذاتيَ إنسانـا يُظهـر العـلا * من الفخـر لكنـه يستبطن الذُّلَّا[1]

هل نحن بالفعل لا نعرف أمورًا كهذه ؟ إذا كنا لا نعرفها، فكيف يمكن أن تكون معرفتنا إياها ؟ يجدر بنا أن نفكر قليلا في ذلك.

ملاحظات

عن الشك والنزعة الشكّية : تنبع الأفكار التحررية المطروحة هنا من كتاب فتغنشتاين عن "اليقين" (Oxford, Basil Blackwell, 1974) ومن مقالة ج.إي. مور. نُشِر مقال مور "دفاع عن الحس المشترك" في ورقاته الفلسفية التي كان يعلق عليها فتغنشتاين (London, Allen and Unwin, 1959). لم يُكتَب كتاب فتغنشتاين الصغير ككتاب متصل وإنما كملاحظات منفصلة، مما يتطلب من القراء إعمال فكرهم الخاص. هذا ما أراده فتغنشتاين، لكنه لم ييسّره دائما. يمكن الحصول على مناقشة أساسية جيدة في كتاب هاكر : P.M.S. Hacker "البصيرة والوهم".

(Oxford, Clarendon Press, 1972)

---

[1] ترجمة الأبيات باللغة العربية مع تصرف فيها بالتأكيد، ولكني حرصتُ على تكرار الفعل "أعرف" في كل بيت كما هو الحال في القصيدة الأصلية، لأن مراد الكاتبة من اقتباس هذه الأبيات هو تكرار الاعتراف بالمعرفة. (المترجمة).

أشار غرايلينغ A. C. Grayling إلى الصعوبات الفلسفية للتشكك العشوائي في كتـــاب "تفنيد الشـــك" (London, 1985) وكذلك بيتر ستروســـون Peter Strawson في "الشـك والطبيعانيـة" (London, 1985). وفيما يتعلق بالارتباكات الناتجة عن التجاوزات الشكّية في النقد الأدبي انظر :

The Certainty of Literature, by George Watson (London, Harvester Wheatsheaf, 1989) .

وللحصول على تحليل مثير للإعجاب للأفكار العامة الكامنة وراء التشكيك المضلل الحالي في الأخلاق انظر :

The Sovereignty of Good, by Iris Murdoch (London, Ark Paperbacks, Routledge, 1985) .

وعن معرفة كيف ومعرفة أن، انظر :

The Concept of Mind, by Gilbert Ryle (London, Hutchinson, 1949), chapter 2. Ryle's essay "On Forgetting the Difference Between Right and Wrong" can be found in Essays in Moral Philosophy, ed. A.l. Melden (Seattle, 1958).

وعن علاقة المعرفة النظرية بباقي الحياة انظر :

From Knowledge to Wisdom, by Nicholas Maxwell (Oxford, Blackwell, 1984), and my book

Wisdom, Information and Wonder, What Is Knowledge For? (London, Routledge, 1989) .

وحول مخاطر "التأسيسية" –منهج ديكارت في تراكم المعرفة على قاعدة واحدة– انظر :

Hilary Putnam, Reason, Truth and History (Cambridge: Cambridge University Press,1981).

وعن الأفكار المغلوطة في العلم انظر :

Pluto's Republic by Peter Medawar (Oxford University Press, 1984) .

وجميع الكتابات الممتازة لستيفن جاي جولد Stephen Jay Gould.

الأعمال المقتبس منها في هذا الفصل

Sir John Davies, "Man", included as No. 191 in The Oxford Book of English Verse 1250-1984, Second Edition, ed. Sir Arthur Quiller-Couch (Oxford, Oxford University Press, 1939) p. 218.

الفصل ٤ :

احتمالية الخداع الشكّي

إن الهدف مما قلناه حول المعرفة حتى الآن هو إظهار مدى أهمية الموضوع، ومدى أهمية التمييز بين تلك الاعتبارات الشكّية حول إمكانية المعرفة، وبين الاعتبارات الأخلاقية الجوهرية المتعلقة بضرورة أن ندع الآخرين وشأنهم وقيمة الحرية.

إن ما يعقّد هذا التقسيم هو حقيقة أن الاعتبارات الشكّية نفسها لها دوافعها القيمية الخاصة. فإذا تساءلنا عن السبب في أهمية تحديد كمّ ما نعرفه، فسنحصل في الحال على إجابات تتمركز حول الصدق والاحتشام والتواضع، إجابات تبدأ بـ "**من المهم ألّا نتظاهر بمعرفة أشياء لا نعرفها في الحقيقة لأن...**" هذه القضايا أيضا تتضمن أحكاما أخلاقية تبعث على أسئلة مثيرة مثل : هل ستكون حتما أكثر شرًّا إذا زعمت أنك لا تعرف أمورا تعرفها بالفعل ؟ افترض مثلا أن أحد ركّاب المترو ممن يتحدثون الأسبانية رفض الاعتراف بأن لديه المعرفة الضرورية لفضّ مشاجرة بينيّة ؟ يبدو أن هذا السلوك في ظاهره لا يقل خداعًا وغطرسة عن تظاهر المرء بمعرفة ما لا يعرف.

هذه النقطة ليست مهمة للغاية ولكنها تستحق أن نذكرها باختصار لسببين. الأول : أن هذا الشعور الغامض بأن الأمانة دوما في صالح الشكّ -أي في صالح عدم اليقين والإجابات السلبية- يتردد على النقاشات التي تدور حول طبيعة المعرفة ويجعلها تبدو أكثر نُبلًا لكي تنكر معرفة أي شيء،

مهما كان هذا الإنكار غير مقنع. والثاني : أن الأكاديميين في الآونة الأخيرة ضيَّقوا حدود تخصصاتهم أكثر فأكثر ليتفادوا تحمل مسؤولية الحديث حول الأسئلة الكبرى، خاصة حول الأسئلة الأخلاقية. وقد دافعوا كثيرًا عن هذه العادة المراوِغة بحجج شكيَّة تدور حول استحالة معرفة الأجوبة. يُعد هذا دفاعا سيئًا إذا كان المرء في وضع يسمح له بالمساهمة بما يفيد -مهما كان قاصرًا ومتزعزعًا- فيما سيكون تحقيقًا معقدًا ومتعدد الجوانب في أي قضية. كما أنه دفاع غير أمين إذا أظهر المرء بعد ذلك - في سائر حياته - أنه يعتقد في واقع الأمر أن الأفكار التي كان بإمكانه المساهمة بها أفكار مؤكدة للغاية. إن معظمنا ليس في مكانة القديس؛ فلا نحتاج أن نقلق بشأن خطورة أن يُظَنَّ بنا العصمة والعلم بكل شيء، ونحن نعرف أننا نحتاج مشاركاتٍ من كافة الجوانب في كثير من الأحيان.

التطبيقات غير المتوازنة تكشف عن العمومية الزائفة

لكن هذه الحجة المتعلقة بواجب الأمانة منفصلة تمامًا عن الاعتبارات المتعلقة بأهمية الحرية. إن الاعتبارات الأخلاقية الرئيسة هي التي تكمن خلف الشعور بواجب عدم التدخل في شؤون الآخرين. فالناس لا يحركهم الشكُّ عموما في إمكانية معرفة ما هو الواجب، بل يحركهم إصرار أخلاقي مؤكد ومباشر على واجب عدم التدخل. وإحدى الدلائل على ذلك، الطريقة غير المتوازنة والانتقائية للغاية التي تُستخدم بها مصطلحات مثل "الحكم الأخلاقي" بانتظام. تتجلى سلسلة من عدم التناسق الذي يُتصوَّر به "الحكم الأخلاقي" هنا كما يلي :

١) حكم على **الآخرين**، وليس حكمًا على الذات.

٢) حكم **مُعارِض** -كاللوم أو الرفض- وليس مفضًّلًا أو محايدا.

٣) حكم **غير متساهل**، بمعنى أن المرء لا يسمح فيه بملابسات مخففة.

٤) حكم **على حدَث تم بالفعل**، وليس ما توقعه المرء، وعادة يكون :

٥) حكما **صادرا من وضع منفصل** إما من رئيس بشأن مرؤوسيه، أو بواسطة شخص مُشاهِد، وليس من شخص متعاطف أو من داخل الموقف.

هل يجب علينا ببساطة أن نصحح هذا الانحياز بأن نصبح أكثر استقصاءً، وأكثر تطرفا ؟

هل يجب علينا حقًّا القول مثلا أنه من الخطأ الحكم على التصرفات الحرة للسياسيين تمامًا مثل حكمنا على مرضى الفصام أو على أفراد الأقليات المضطهدين ؟ وكذلك هل من الخطأ أن نثني على الإغاثة البطولية أو نقول لا يوجد خطأ في النشاط المثلي[1] أو من الخطأ إدانة السرقة ؟ هل أنا حقًّا في وضع يجعلني لا أعرف ما إذا كان الأمر الذي أفكر في فعله خطئًا أم لا : أكثر مما أعرف ما إذا كان سكان جزيرة تروبرياند مخطئون في عادات زواجهم أم لا ؟

---

[1] يبدو أن الكاتبة لا ترى أن النشاط المثلي خاطيء من الناحية الأخلاقية، وبعيدا عن دوافعها لتبني هذا القول الذي نرفضه، فإنه ليس مقصودا لذاته، بل المقصود منه ضرب المثل على إمكانية معرفة الصواب من الخطأ، وكما ذكرت في بداية الكتاب، قد تختلف الأمثلة التي تضربها مع الرؤى التي يتبناها القراء -كما حدث معنا الآن- وما علينا سوى الاستعاضة عنها بأمثلة أخرى ملائمة. (المترجمة).

أي قارىء يمكنه الإجابة على هذه الأسئلة المتشابهة بـ "نعم" هو في الحقيقة متأثر بالمذهب الشكي بصورة أساسية، وربما بالنوع التحقيقي أصالةً، والذي يتعلق بطبيعة المعرفة، أي إنه ناقد إبستمولوجي خالص. لكن هؤلاء الناس نادرون. فمعظمنا على الأرجح سيجيب بـ "لا"، لذلك فإننا سنحتاج إلى الاحتفاظ بملاحظة **عدم التوازن** فحسب. وعندئذ سيتضح أن ذلك يرجع إلى أن الأسباب الجيدة للغاية التي ألهمَت اعتراضاتنا الكبيرة على كل الأحكام الأخلاقية كانت حقًّا أسبابًا تهدف إلى فعل شيء أقل تطرفا وضيقًا وأكثر فائدة – [تهدف إلى] الاعتراض على أنواع مَعيبة من الأحكام بسبب عيوبها.

العقوبة والوحشية والسخط

مما لا شك فيه أنه من المهم معرفة مواطن الأخطاء في المسألة بالضبط. هناك ميل شائع في المجتمعات الإنسانية إلى استغلال مؤسسات اللوم والعقاب باستخدامها كذرائع للتساهل في الوحشية غير المقيدة. وقد تأخر الوعي بهذه العادة البغيضة في ثقافتنا كثيرًا، ولم يصبح واسع الانتشار بعدُ. فما زال الأشخاص الذين تجري مقابلتُهم حول هذه الموضوعات لا يُبدون وعيًا بذواتهم بصورة خاصة، أو خجلًا من إظهار الانتقام في مطالبتهم بعقوبات وحشية عديمة الجدوى.

إن وجود هذا الخطر معروف منذ زمن طويل. وقد لفت المسيحُ الانتباه إليه بوضوح عندما قال للذين أرادوا أن يرجموا امرأة بغيًّا "**دعوا من كان منكم بلا خطيئة يقذف الحجَر الأول**".

(St. John's Gospel, ch.8, v.7)

وغالبا ما تُتخذ كلماته في عظة الجبل : **"لا تدينوا لكي لا تدانوا"**.

كاستنكار شامل، ليس للعقوبة الانتقامية فحسب، وإنما لكل الأحكام برمتها. لكن هذا لا يمكن أن يكون صحيحا. إذ يستمر المسيح :

"لأنكم بالدينونة التي بها تَدينون تُدانون".

(St. Matthew's Gospel, ch.7, v.l)

جاعلا الفكرة الأكثر دقة هي أنه في حين لا يمكننا تجنب الحكم، فإنه يمكننا الحكم بالعدل، كما نتطلع أن يفعل معنا الآخرون. إن كونه لم يقصد إيقاف كل صور وتعبيرات الأحكام الأخلاقية واضح بما يكفي من حقيقة أنه هو نفسه كان يعبر بأحكام عنيفة ضد جبابرة الأرض. مثله في ذلك مثل كل مصلح جاد. إنه من الصحيح جدا إذا أردنا اختبار جدية مفكر معين حول رغبته في تغيير العالم فربما نسأل ببساطة :

"هل هذا الكاتب وجّه اتهامات مقنعة من قبل ؟ هل هو أو هي أصدر سخطًا أصيلًا حُرًا ضد هؤلاء المسؤولين عن الظلم الحالي" ؟

إذا لم يكن كذلك، فيمكننا أن نستنتج بأمان أن هذا الشخص مسرور بوضع هذه الأمور. هذا الجزء الذي يلعبه الغضب في تفكيرنا حقيقة نفسية متعبة للغاية، نظرًا للمخاطر الرهيبة من إساءة استخدامه كما ذكرنا. لذلك ليس غريبا أن تُؤخذ كلمات المسيح بمعنى متطرف غير واقعي، لأن استغلال الحكم من خلال القسوة ينتج عنه عدم التوازن في الممارسة. فاللوم والعقاب هما اللذان يزيدان زيادة مفرطة، وليس الثناء والمكافأة، لذلك تُنبَذ فكرة الحكم برمتها باعتبارها فاسدة.

لكن ينبغي أن يكون واضحًا الآن أن هذا النبذ الجارف لا معنى له. فالعمومية الزائفة التي تنتج هذه الإزالة المفرطة من أكثر الفتن التي تطوّق كل الأعمال الفلسفية. إن البصيرة الجيدة القادرة على التعميم ضوء ثمين يسطع في ظلامنا، وأي شخص يحوز هذه البصيرة يغريه الأمل بشدة في أن ينتشر ضوءه على كل ما يمكن تصوره من ميادين القضايا. وادعاء أنه يقوم بذلك فعلا لا يكاد يُقاوَم، لكن هذا نادرًا ما يكون صحيحا. فمعظم الرؤى الأخلاقية محدودة في تطبيقها. وسنمر بالعديد من القضايا التي تتمدد فيها النظريات بهذه الطريقة بما يتجاوز وظائفها المفيدة، والتي يجب أن يتقلص حجمها بحذَر.

لكن التفضيل الواضح للتفسير المنحرف لنقض الحكم الأخلاقي له أهمية أيضا في ترتيب نقاشنا في قضيتنا الحالية. فهو يبين أن الاعتبارات الأخلاقية أهم من تلك المتعلقة بالمعرفة في إثارة القضية أصلا. ولهذا السبب يبدو من الأفضل في هذا الكتاب أن نتعامل مع تلك المسائل المتعلقة بالحرية أولا. فهي جادة لدرجة أنه ليس من السهل أن نصل إلى أكثر القضايا النظرية المتعلقة بالمعرفة والجهل بصورة صحيحة حتى نواجهها.

ولكن من خلال هذا النقاش، سينبثق سؤالان جيدان مثيران للقلق حول أنواع معينة من الجهل. <u>الأول</u> يتعلق بما يسمى الجهل بين الثقافات والعقبات التي يفرضها عندما نحاول إصدار أحكام أخلاقية على ثقافات أخرى. لقد أثار التنبيه على ذلك سلسلةً من الرؤى تجتمع تقريبا تحت مسمى **النسبيّة**. تدعي هذه الرؤى – إلى حد ما – أن هناك الكثير من الأخلاقيات المنفصلة تمامًا، وكل منها يصلح فقط بداخل ثقافته الخاصة. أما <u>الثاني</u> فيتعلق بالجهل

بين الأشخاص، ويثير أنواعًا متعددة من **الذاتيَّة**، وهي الادعاءات بأن الناس منفصلون بصورة جذرية، حتى أن لكل شخص منهم أخلاقيات منفصلة تمامًا تصلح فقط لهذا الشخص. وهذان موضعان مختلفان ومتنافران بالكامل، رغم أنهما يعملان معًا في الغالب كمخلوط غير متجانس. ومن خلال فصلهما، قد نكون في وضع أفضل لنرى كيف يمكن أن ترتبط أنواع الشكوك التي نحتاجها حقًّا برؤية أكثر واقعية وصلاحية للاستخدام حول إمكانية إصدار أحكام أخلاقية.



الفصل ٥ :
لماذا يجب أن لا نتدخل؟

الحرية الداخلية والخارجية

ننتقل إلى سؤالنا الأخلاقي البارز، لنسأل: ما مدى أهمية الحرية الفردية، ولماذا ؟

إن الفكرة المتمثلة في أن كل فرد لديه الحرية في التحرر من تدخل الآخرين بوجه من الوجوه أقوى بكثير وأكثر ثباتًا في ثقافتنا من معظم الثقافات الأخرى، رغم أنها ليست غريبة عنها طبعًا. وسيكون تركيزنا على هذه الفكرة مثيرًا جدًّا للدهشة بالنسبة للتقاليد الصينية مثلا. تمتد جذور هذه **الفردانية** الغربية إلى أثينا القديمة، لكنها سرعان ما نَمت في القرون الثلاثة الماضية على وجه الخصوص، كجزء من عصر التنوير.

وكان لهذا التأكيد على الحرية مرحلتين مختلفتين، إحداهما خارجية والأخرى داخلية. الأولى، والتي كانت سياسية، كانت تُعنَى بالتحرر الجسدي من التدخلات الخارجية الجسيمة مثل القتل أو التشويه أو السجن أو التعذيب أو النفي أو السرقة أو فرض الضرائب على الأرض من جهة أفراد أقوى في المجتمع. وكان السبب الرئيس لإنشاء المؤسسات الديمقراطية هو إعطاء المواطنين السلطة لحماية أنفسهم ضد هذه التدخلات العنيفة. فيما ظلَّت الأسئلة الأكثر تفصيلًا حول الأمور التي يجب أن يكون الأشخاص أحرارًا في القيام بها خلال حياتهم مؤجلةً إلى وقت لاحق.

ومع ذلك فقد أثار أحد تلك الأسئلة الأكثر تفصيلًا إشكالًا بالفعل

حتى في العصور الوسطى، أعني : حرية الدين. فقد كان يُنظر إلى الهرطقة عمومًا على أنها جريمة خطيرة، وقد عوقبت بشدة. ومن المثير للاهتمام أن بعض الهراطقة المهدَّدين أنفسهم قبلوا هذه الممارسة، مضيفين فقط أن دينهم هو الدين الأرثوذكسي في واقع الأمر، بحيث يكون الآخرون هم الهراطقة. ومن ثم فقد اقترح لوثر أنه يجب محاكمة مجددي العماد[1] وإحراقهم بسبب الهرطقة بمجرد أن تم قبول معتقداته في العديد من الأقاليم الألمانية. ولم تكن هذه الرؤية شذوذًا من لوثر؛ فقد كانت هذه الآراء واسعة الانتشار. إن موقفه يُظهر فقط مدى قوة ويقينية فكرة المجتمع كجسد روحاني واحد متجانس، لا يمكن لدستوره أن يسلم من احتواء هذه الشرور بداخله. وتدريجيًّا تمامًا، حينما اندلعت حروب الدين الطويلة والتافهة والمرهقة في القرن السابع عشر، اكتسبت الفكرة أساسًا مفاده أنه يجب التسامح مع مجموعة متنوعة من المعتقدات الدينية. فصار الناس يعتادون -بدرجات- على السماح لبعضهم بحرية الضمير، حتى في الأمور التي قد تُقرِّر ما إذا كانوا مرحومين أو ملعونين.

ولا شك أنهم غالبًا قد تقبلوا هذا التغير كحل وسط عملي، بسبب الإنهاك الشديد والتردد في مواصلة المعركة، لا لأنهم اعتنقوا مجموعة واضحة

[1] تجديدية العماد (Anabaptist) هي حركة مسيحية ظهرت في القرن السادس عشر في ألمانيا وسويسرا وهولندا ثم انتشرت في دول أخرى، وهي تهدف إلى الإصلاح الجذري، وتنقسم أيضًا إلى بعض الفِرَق الفرعية، وسبب تسميتها بذلك أن أصحابها يرفضون عادة تعميد الأطفال ويقولون أن العماد يكون صالحًا فقط عندما يكون المرء قادرًا على اتخاذ قراره بالإيمان بالمسيحية، وقد اعتبرها لوثر جماعة مارقة كما تقول المؤلفة. (المترجمة).

من المبادىء التي من شأنها أن تدعمه. وعندما لاحظوا أنه لم تأخذهم صاعقة من السماء، ربما استنتج كثير منهم أن الله لديه أسباب وجيهة لقبول هذا النظام. ولكن أيًّا ما قد تكون هذه الأسباب فقد توصلت إليها تدريجيًّا سلسلة متعاقبة من فلاسفة عصر التنوير عميقي التفكير، لا سيما مونتين (Montaigne)، ولوك (Locke)، وروسو (Rousseau)، وكانط (Kant)، ومِيل (Mill)، ونيتشه (Nietzsche)، وسارتر (Sartre). لقد طُوِّرَت الفكرة القائلة بأن الاختيار الفردي الحر قد يكون ليس ضرورة مؤسفة لتحقيق التناغم العام فحسب، وإنما شيء ذو قيمة إيجابية في حد ذاته أيضًا بصعوبة كبيرة إلى المرحلة التي قُدِّمَت فيها هذه الحرية الداخلية بوصفها -باديء الأمر- نموذجًا مركزيًّا في ثقافتنا، وبوصفها -في النهاية- نموذجًا أسمى وأوحد يجب أن يوجهها.

استبداد العُرف

تُعدُّ مقالة جون ستيوارت ميل القوية "عن الحرية (On Liberty)" عام ١٨٥٩م نقطة تحول هنا، وهي المرحلة التي يُعلن فيها بوضوح عن تغيير التركيز من الحرية الخارجية إلى الداخلية. قال ميل إن الحياة والأعضاء كانت في زمنه آمنة بصورة معتدلة. فلم يكن المواطنون عمومًا يتوقعون أن يقوم البارونات اللصوص بغليهم في الزيت. وكانت المؤسسات السياسية الديمقراطية قائمة في كل من بريطانيا والولايات المتحدة. ولكن ماذا فعلت هذه المؤسسات في واقع الأمر من أجل الحرية الفردية ؟ يقول ميل أن الناس عموما لم يجدوا أنفسهم في وضع يسمح لهم بفعل ما يختارونه دون النظر إلى جيرانهم في هذه الديمقراطيات. فقد أُجبِروا على العيش بالطريقة التي توقعها

الآخرون من حولهم. لقد كان يحكمهم العُرف وتوقعات الآخرين. على حد قوله : "**لا تعبِّر عبارات مثل 'الحكم الذاتي' و 'سلطة الناس على أنفسهم' عن الوضع الصحيح للقضية ... فالحكم الذاتي الذي يُتَحدَّث عنه ليس حكم كل فرد بواسطة نفسه، ولكن حكم كل فرد بواسطة البقيَّة**" (Liberty, p. 73).

والنتيجة (التي توصل إليها ميل) كانت ببساطة استبداد الأغلبية، وسحق جميع الأنواع المتباينة أو الغريبة من الكتلة المركزية الصلبة للعرف والرأي التقليديَين. لم يكن كل شخص حرًّا من الداخل، لأن المبادئ الأخلاقية التي كان من المفترض أن يلتزم بها قد حددها الآخرون. حتى ضميرهم، إذا ضغط عليهم للعمل وفقًا لهذه المباديء، فسيكون مضطهِدًا دخيلًا. ولا تستطيع المؤسسات الديمقراطية أن توفر أي حماية على الإطلاق ضد هذا النوع من الاضطهاد، بل إنها في الواقع يمكن أن تجعل الأمر أسوأ.

هل يمكن معالجة هذه المشكلة ؟ يعترف ميل في الحال بأن الأفراد يجب أن يتقبلوا السيطرة الخارجية ما دامت أفعالهم تضر أشخاصًا آخرين. فحريتي في تحريك ذراعي يجب أن تتوقف قبل أن يمسَّ وجهك. لذا ينص [ميل] على مبدئه على النحو التالي :

"**إن الغاية الوحيدة التي تبرر للجنس البشري، أفرادًا أو جماعاتٍ، التدخلَ في حرية عمل أيٍّ من أفراده هي الحماية الذاتية. والغرض الوحيد الذي يمكن ممارسة السلطة من أجله بصورة صحيحة على أي فرد من أفراد المجتمع المتحضر ضد رغبته، هو منع إيذاء الآخرين. إن مصلحته الجسدية أو الأخلاقية، ليست مسوغًا كافيًا ... والجزء الوحيد من تصرفات أي شخص، والذي يكون قابلا فيه للتغيير وفقا للمجتمع،**

هو ما يخص الآخرين. أما في الجزء الذي يخص نفسه فقط، فإن استقلاليته تكون حقًا مطلقًا. فالفرد ذو سيادة على نفسه، وعلى جسده وعقله" (Liberty p.73).

إن هذا المبدأ مألوف لنا اليوم وهو الأساس لكثير من التصريحات المعاصرة. وهناك [مبدأ] آخر أكثر بساطة لرجل أعمال في كاليفورنيا :

"أعتقد أن كل شخص على هذا الكوكب يحق له الحصول على مساحة صغيرة، والأمور التي تسلب جزءًا من مساحة الآخرين هي نوع من أفعال السوء ... إن أحد الأسباب التي تجعل كاليفورنيا مكانًا لطيفًا للعيش فيه، هو أن الناس عمومًا لا تزعجهم أنظمة القيم الخاصة بالآخرين طالما أنها لا تنتهك نظامك الخاص. القاعدة هنا عموما هي أنه إذا كان لديك المال يا عزيزي، فيمكنك أن تفعل شيئًا ما طالما أن هذا الشيء لا يتلف ملكية شخص آخر، أو يقطع نومه، أو يزعج خصوصيته، وعندئذ سيكون هذا الشيء حسنًا. فإذا كنت تريد الذهاب إلى منزلك وتدخن الماريجوانا وتتعاطى المخدرات وتغرق في الثمالة، فهذا شأنك، ولكن لا تظهر ذلك في الشارع، ولا تعرضه على أطفالي، افعل ما تريد وحسب. فهذا يجعل الأمور تسير بأناقة".

(Brian Palmer, Habits of the Hart, pp. 6-7).

إبراز المجال الخاص

على الرغم من أن ذلك أنيق من بعض الجوانب، إلا أن هذه الصيغة تثير الكثير من الإشكالات، والتي سيتعين علينا النظر في بعضها قريبًا. هناك

إشكالات على سبيل المثال حول ما يشكل ضررًا، أو حول إمكانية وجود مساحة كبيرة جدًا، أو حول هؤلاء الأطفال، أو حول الأشخاص الذين لم يحصلوا على المال ... ومع ذلك، فإن هذا التقسيم الصعب بين المجالين العام والخاص مفيد جدًا بالتأكيد في كثير من القضايا العملية. فقد قدَّم مخططًا أساسيًّا مفيدًا، أجرينا ضده نزاعات حديَّة لا حصر لها حول موضوعات مثل الاستنكاف الضميري[1]، والقتل الرحيم، والإباحية، والإجهاض، والدعارة، والكُفر والتشهير، وشرب [الخمر] والمخدرات، وأشكال مختلفة من التعليم، والإجبار على ارتداء أحزمة المقاعد وخوذات التحطم وسائر هذه الأمور. في هذه الحالات، كان التعامل مع سؤال "**هل هذه المسألة خاصة حقًا ؟ وهل تؤثر على الشخص المعني فقط أم أنها تهدد الآخرين إلى الحد الذي يجب فيه على المجتمع أن يتدخل ؟**" يتم بوصفه مركزيًّا فعلا، وغالبا ما يكون له تأثير جيد. أما اليوم، فلا يرى الناس عادةً الحاجة إلى تسويغ فكرة عالم خاص منفصل يجب الإبقاء على هدوئه أو حتى التفكير فيها.

وفي المقابل، كان على ميل أن يشرح هذه الفكرة ويسوِّغها، وليس من الممارسات السيئة بالنسبة لنا أن نضع أنفسنا مكانه. كيف نجيب سائلًا حقيقيًّا -ربما يكون صينيًا- قد يسأل : "**ولكن كيف يمكن أن يوجد أي جزء من حياة الناس لا يهم من حولهم ؟**" لن تكون إجابتنا على ذلك مباشِرة. فمن المؤكد أننا لن نجد خطئًا ساذجًا في وجهة نظر هذا السائل، أو جهلًا بالحقائق أو انزلاقًا سخيفًا في المنطق، وهو ما نحتاج إلى الإشارة إليه فقط لتوضيح سبب أننا على حق في هذه النقطة، وأن أولئك الذين يختلفون

---

[1] الاستنكاف الضميري (conscientious objection): يقصد به حق المرء في رفض أداء الخدمة العسكرية إذا كانت تقتضي ما يخالف معتقداته. (المترجمة).

معنا مخطئون. إن ما لدينا هنا هو تغيير أخلاقي أصيل، تغيير في القيم. إنه انتقال من التأكيد على ضرورة مساعدة بعض الناس لبعضهم إلى التأكيد على ضرورة أن يكونوا أنفسَهم. ونظرا لأن هذا ضرب من التغيير الأخلاقي الأصيل، فإنه يجب علينا الدفاع عنه وتفسيره بوضوح من الناحية الأخلاقية إذا أردنا دعمه، وهذا سيتضمن إصدار العديد من الأحكام القيمية الصريحة. ولهذا السبب -كما أشرتُ- ليس من الممكن حقًا أن نتعامل مع التغيير نفسه على أنه يضع حدًّا لكل [إصدار] للأحكام.

ما أهمية الحرية

إذَن ما هو السبب المركزي الذي يجعلنا نهتم بدرجة أكبر بمطالب الأفراد و[بدرجة] أقل بمطالب المجتمع ؟ قد نجيب عن ذلك ببساطة طبعا، لأن الحياة أكثر أمانًا مما كانت عليه في الماضي، فالحاجة إلى قمع الأفراد صارت أقل لضمان البقاء. ولكن إذا أردنا أن نجادل بأن القمع يجب أن يتوقف فعليًا، فإننا بحاجة إلى ما هو أكثر من ذلك؛ نحتاج إثبات أنه ليس غير ضروري فقط بل أنه ضار. ويناقش ميل هذه القضية بقوة من زاويتين.

تتخذ الأولى وجهة نظر الأفراد المكبوتين أنفسهم، وتصف الإحباط البائس في أقدارهم، وتحتفل في مقابل ذلك بروعة النشاط الحر والتلقائي الذي يجب أن يحل محله. وهنا يستخدم ميل مرارًا وتكرارًا الاستعارات القوية من الطبيعة. إن الشخص المكبوت هو (على حد قوله) مثل شجرة أفسدها قطعُ جذعها أو شجيرة قصَّها بستاني على أشكال مزيَّنة. ويعلق بصورة أكثر وضوحًا بأن : "**النموذج المثالي لشخصية المجتمع يتمثل في أن يكون بلا**

أيّة شخصية ملحوظة؛ ليقطع بالضغط كلّ أجزاء الطبيعة البشرية البارزة بوضوح – [كقطع قدم امرأة صينية][1] **–، ويميل إلى جعل الأشخاص متفاوتين بصورة ملحوظة في الخطوط العريضة للإنسانية المألوفة"** (Liberty). تساعد هذه الصور القوية على بناء الحكم القيمي العام بأن الأفعال الحرة والأفراد الأحرار هم في حد ذاتهم أمور أفضل بكثير -أثمن بكثير- من أولئك المتكيّفين والتلقائيين. وهذا الحكم أساسي للغاية في تفكيرنا الأخلاقي الآن لدرجة أنه لا يُهاجَم بصورة شائعة بوصفه متزمّتًا و"حاكميًّا".

يشير الشق الآخر من حجة ميل، والذي ينطلق من وجهة نظر المجتمع نفسه، إلى مدى ما نخسره كلنا بصورة جماعية بسحق الرؤى الجديدة والأصلية التي سيسهم بها مواطنونا في التنمية الاجتماعية مقارنة بما لو تركنا لهم الحرية. وبالتالي فليس ثَمَّ تعارض في المصالح بالفعل من هذه الناحية. **"سيصبح كل فرد -بما يتناسب مع تطور شخصيته- أكثر قيمة لنفسه، وبالتالي سيكون قادرًا على أن يكون أكثر قيمة للآخرين"**. ويضيف أيضًا أن مجرد التنوع بين هؤلاء الأفراد المميزين سيكون في حد ذاته منفعة عامة، لأنه سيكون أكثر خصوبة، مما يولد أفكارًا جديدة أكثر بكثير من التي يمكن أن توجد في ثقافة فكرية أحادية. سيكون المجتمع هو الرابح دائمًا، لأن **"بداية كل الأمور الحكيمة أو النبيلة تأتي – ويجب أن تأتي – من الأفراد؛ من فرد واحد عمومًا في البداية"**. ووفقًا لهذا النمط من التفكير، ينبغي أن

---

[1] ما بين المعقوفتين من كلام المؤلفة وليس من نص ميل، وتعني بهذا التشبيه أن عملية القطع التي يريدها ميل لا يفهمها من هم خارج محيطه، فإذا طالبهم بقطع أجزاء الطبيعة البشرية، سيكون كمن يطالبهم بقطع بعض أعضائهم. (المترجمة).

تـؤدي نقطـة الالتقـاء بـين المـصالح طويلـة الأمـد إلى نهايـة سـعيدة مرضـية للمجتمع والفرد على حد سواء.

ملاحظات

-مصطلح "التنوير" فضفاض إلى حـد مـا؛ يستخدمه بعض المؤرخين في الأساس [تعبيرًا عن] الحركات الناشئة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. لكن بعض الأفكار التي تشكلت لأول مرة في ذلك الوقت ما زالت فعالة جدًا في حياتنا، وما زالت تتطور وفقًا للخطوط المرسومة لأول مرة في ذلك الوقت. أعتقد أن الحرية مسألة مركزية من بين هذه الأفكار المميزة، وأنا أستخدم كلمة "التنوير" للإشارة إلى التركيز عليها.

-لتمييز واستكشاف أنواع الحرية المختلفة، انظر:

Four Essays on Liberty by Isaiah Berlin (Oxford, Oxford University Press, 1969).

الأعمال المقتبس منها في هذا الفصل :

Brian Palmer, in Habits of the Heart, Middle America Observed, ed. Robert Bellah (London, Hutchinson, 1988), pp. 6-7.

الفصل ٦ :
الخوف من المجتمع

دراما المواجهة

هل يأمل مِيل في أن تتلاقى المصالح الفردية والعامة في [مصلحة] مسوَّغة ؟ إنه طبعا بكل تأكيد أمل بعيد المنال. وهو يجادل جيدًا لأجله، لكن قوة فكرته الأولى وحماسها يضع فكرته الثانية على الهامش. فهذا الفرد الآن يهتم بفعل ما يريد، وقد لا يهتم على الإطلاق بما إذا كان فعله ذلك سيفيد المجتمع ولو حتى على المدى البعيد. هل يجب أن يُطلب من هذا الشخص أن يهتم ؟ وهل هناك أي خطأ في الرفض المستغرق في الذاتية للاهتمام ؟ ثم حتى إذا كان الفرد يهتم، فهل من المؤكد أن ما يجده جيدًا سيبدو جيدًا أيضًا للمجتمع ؟ هل هناك أي سبب يجعل الفرد يعتني بأي معايير خارجية على الإطلاق ؟ لا يقترح ميل وجود تلك المعايير، ويبدو أن هذه هي النقطة التي تنفصل عندها الفردية الغربية الحديثة عن معظم الأخلاق الأخرى.

ولتوضيح هذه النقطة فإنه يستخدم استعارة قوية أخرى نادرًا ما يُعترف بها إلى اليوم بوصفها استعارة. إذ يجسد المجتمع كما لو كان شخصية منفصلة في [لعبة] درامية، كشخص آخر أو معبود يقف في مواجهة جميع الأفراد ويقمعهم بنشاط. إن هذه الطريقة في التعاطي تضفي رعبًا غريبًا على فكرة التقليدية (conventionality)، إذ تصور الأشخاص التقليديين، لا بوصفهم يرتكبون أخطاءهم، وإنما كما لو كانوا قد تحولوا إلى زومبي، وقد

تخبطهم شيطان فضائي من المسِّ فاستولى على ضمائرهم وهو يتحكم فيهم الآن، ويستخدمهم كالدمى أو الآلات. وهذا هو المعنى الذي يفقدون به الحرية الداخلية.

وهكذا كتب ميل في [سياق] تأسفه على التقليدية الكئيبة في عصره : **"لقد أصبح لدى المجتمع بوضوح [قدر] أفضل من الفردية الآن ... فمن أعلى طبقات المجتمع إلى أدناها، يعيش الجميع تحت نظر رقابة عدائية ومفزعة"** (liberty). ماذا، الجميع ؟ من المؤكد أن العمومية الزائفة تزحف هنا مجددا. كما أنه يعلق أيضا في مناقشة عن الأشخاص الذين أفسدتهم التربية السيئة بقوله : **"كان للمجتمع سلطة مطلقة عليهم طوال الجزء المبكر من وجودهم ... وإذا سمح المجتمع لعدد كبير من أفراده بأن يكبروا كمجرد أطفال، غير قادرين على التصرف من خلال التفكير العقلاني في الدوافع البعيدة، فلا يلومنَّ المجتمع إلا نفسه"** (liberty).

لقد أصبح هذا الأسلوب في الحديث مألوفا الآن، كما صارت فكرة "لوم المجتمع" بدلًا من إلقاء اللوم على أي شخص معين فكرةً مبتذلة [كليشيه]، بحيث يجب علينا أن نبذل جهدًا واعيًا لمعرفة أن بها شيئا غير مألوف. بيد أنه يوجد بها شيء غير مألوف بالتأكيد. يبدو أننا هنا قد فقدنا البصيرة بالقدرة المزدوجة التي يجب أن يعمل بها كل منا. فإذا كان الجميع يجدون أن الرقابة عدائية ومفزعة، فمن الذي يفرضها ؟ من الذي يختار الأعراف ؟ من الذي يشكل "المجتمع" في واقع الأمر ؟

في هذه الأجزاء الصاخبة من كتاب ميل –وهي مجرد أجزاء صغيرة لكن كان لها تأثير ضخم إلى جانب ملاحظات أخرى مماثلة من كتَّاب آخرين– تتحول الصورة من إظهار مجتمع يلعب فيه كل منا أدوارًا خاصة وعامة على

حد سواء إلى **دراما** حيث يقف كل واحد منا بمفرده، منفصلًا عن عالم لا يبالي، مواجهًا جمهورًا غريبًا لا يعرفه أيٌّ منا ولا يكون أيٌّ منا مسؤولًا عنه بأي شكل من الأشكال. ولنرى مدى غرابة هذا، يمكننا النظر بعناية أكثر في تعليق ميل بأن : "**بداية كل الأشياء الحكيمة أو النبيلة تأتي ويجب أن تأتي من الأفراد، من فرد واحد عموما في البداية**". وبمعنى بسيط، يجب أن يكون هذا صحيحًا. فكل الوقائع إنما هي وقائع محددة، وعندما يتغير الرأي العام، يجب على شخص ما أن يبدأ الأفكار الجديدة. فالناس لا يغيرون الاتجاه كله في الحال مثل الجسيمات في التيار الكهربائي عند الضغط على المفتاح. ولكن هل هذا نابع من أن ذلك الشخص البارع منعزل، وأنه ليس ثمَّ تعاون، ولا عمل مشترك، ولا إلهام متبادل في هذه المرحلة ؟

الحفاظ على الجماعة

إن هذا التمجيد للعزلة ليس واقعيًا. فحتى أكثر المفكرين تمردًا وفردية –حتى روسّو أو نيتشه أو كامو (Camus)– سيبدأ من تقليد موجود مسبقًا، وسيستخدم مجموعة كاملة من الأفكار المقبولة كنقطة انطلاق، وسيرغب باستماتة في أصدقاء مناسبين ليبوح لهم بالحديث. لا يمكن لأي منا –ولا حتى [أحد] هؤلاء المبتكرين– أن يبدأ شأنه الأخلاقي بمفرده دون أن يكون لدينا بالفعل **أنا عليا**[1]، وهو ضمير حي يستخدم مجموعة من

---

[1] الأنا العليا (super-ego) : هي الصورة الأكثر تحفظًا وعقلانية من النماذج الثلاثة (الهو، والأنا، والأنا العليا) التي اقترحها فرويد كمكونات لنموذجه عن النفس، حيث تمثل الأنا العليا الضمير الأخلاقي الذي تحركه القيم.

المعايير الداخلية المستمدة أصلًا من أولئك المحيطين بنا. إننا بحاجة إلى هذه الخلفية تمامًا كما نحتاج -لكي نتحدث- إلى لغة موجودة لنتحدث بها، لغة يتحدث بها فعلًا أولئك الأشخاص الذين نتحدث إليهم. يمكننا أن نتعلم لغات أخرى ونطور أفكارًا أخلاقية أخرى في وقت لاحق، ولكننا حتى في إجراء هذه التغييرات ندين دائمًا بالكثير لقاعدتنا الأساسية الأصلية، وكذلك للذين يشاركوننا إياها من حولنا.

لقد ظلم نيتشه -الذي امتعض بشدة من هذا الاعتماد- مجموعةً كبيرة من الذين تعلم منهم دروسًا أساسية، من أبرزهم: كانط (Kant)، وشوبنهاور (Schopenhauer)، وفاغنر (Wagner)، والذين راح يطور أفكارهم جيدًا بعد ذلك. لكن هذا الامتعاض الأوديبي لا يمكن أن يلغي الاعتماد. وبالمثل، غالبًا ما يشتكي المتمردون المذكورون للتوّ من أنهم لا يجدون المعاونين الذين يريدونهم، لكنهم لا يقولون أنهم لا يحتاجون معاونين، ولا أنهم ما كانوا ليحتاجوهم كذلك لو قُذِف بهم في بداية التاريخ.

يُعتَرف بكل هذا الارتباط في بعض الأحيان، ولكن -مع الألم والندم- كما لو كان لا يزال يشكل غزوًا أجنبيًا، أو سُمًّا لا يتسنى للأفراد الهروب منه. هنا يجب بالتأكيد أن ننظر إلى الظروف الأصلية التي يتم بموجبها انتقال التقاليد. في المقام الأول، يتعلم الأطفال من والديهم، مما يعني أنه على رغم من الازدواجية الطبيعية، هناك فيضان كبير من الحب على كلا الجانبين. وهذا الحب ليس فخًا، بل هو شريان للحياة، وشيء كالهواء أو الماء ضروري للحياة العقلية. والطفل بحبه للوالدين وللآخرين من حوله، يريد حقًا استيعاب ما يجري، ومن ثم فإنه يفعل ذلك بحرية ونشاط وبرغبته، وليس بطريقة آلية أو زومبي على الإطلاق. وبالتالي فإن الضمير -رغم تشكله إلى

حد ما من خلال الاستيعاب الداخلي[1] (internalisation)- ليس في الأصل دخيلًا غريبًا، ولكنه وظيفة إرادية أصيلة للفرد الناشيء.

وهذا لا يعني طبعا أن الانتقال يتم بسلاسة. بل هناك ازدواجية في كلا الجانبين بالطبع. هناك ثقل مقابل من المرارة والغضب والاستياء الذي يرافق الحب دائمًا في كل علاقة وثيقة. فالاقتراب من الناس يعني التصادم معهم. ومع مرور الوقت، تضفي هذه الازدواجية قوةً على الانتقادات التي يبدأ الطفل في تكوينها تدريجيًا عن تراثه. وفي الظروف المثالية ينبغي أن يتيح ذلك درجة من الاستقلال الذي يحتاجه لتشكيل معاييره الخاصة. أما عندما لا تكون الأمور مثالية -وهو ما يحدث عادة- يكون الاعتماد والاستياء مشوهَين وفي غير محلهما إلى حد ما. ويمكن أن يصاحب الخضوع المذِلّ للآخرين عداءٌ متوحشٌ لبعض جوانب التقاليد الوالدية بسهولة. لكن هذا لا يعني أن الضمير -إلى جانب الخلفية الكاملة للمعايير التي يقبلها- عبارة عن تدخل غريب، ولا أن "المجتمع" الخارجي الذي يشارك في تلك المعايير عبارة عن مجرد عدو.

استخدامات التقاليد

من المفيد أن نطور هذه الفكرة قليلاً، لأن نموذج الإبداع المنعزل المنبتّ صار قويًا وفعّالًا جدًّا في عصرنا. ولكنه ككل الأفكار القوية له حدوده. ربما

---

[1] تقصد أن تكوين الضمير يتم -جزئيًا- بداخل الفرد ومن خلال شعوره بذاته وتأمله الشخصي وليس بتلقين دائم من المجتمع. ربما يكون المقصود بالاستيعاب الداخلي هنا قريبًا من معنى الاستبطان (introspection). (المترجمة).

يمكن رؤية طبيعة هذه الحدود على أكمل وجه بالإشارة إلى الفنون، وهي الموضع الذي تظهر فيه قيمة الفكرة جليّةً. لا يمكن لأي مؤسسة بشرية أيًّا كانت أن تبدأ فجأة في الهواء؛ بل تنمو كلها في مكان ما ويكون لها جذور. وتلاحَظ هذه الحاجة إلى سياق في الفنون الأدائية خصوصًا، مثل الموسيقى أو الدراما. إذ يحتاج الملحنون والمسرحيون - مهما كانوا مبدعين - إلى تقاليد طويلة ومعقدة للغاية ليبدأوا منها. فيجب أن يكون لديهم لغة يتحدثون بها، وفن ليمارسوه، وزملاء متمرسون مهَرة يؤدون ما يؤلفونه بصورة فعالة. وإذا كانوا قد ولدوا في ثقافةٍ فنونُهم غير معروفة فيها، فسيكون المجال أضيق بالنسبة لهم بصورة لا تضاهى. فرغم أن البشر يشتركون بلا شك في بعض الأذواق والميول الطبيعية التي توجههم نحو الفنون، إلا أن شأن البناء الفعلي لتلك الفنون كاهتمامات مستمرة يعتبر مهمة طويلة ومرهقة، وجهدًا جماعيًّا كبيرًا. وهذا الجهد هو ما يزود المشاركين الجدد بمعدات العمل الضرورية. إنه لا يوفر فقط تجارب غنية ومغذية ونماذج نافعة، وإنما يوفر أيضًا المؤدين المدرَّبين، والأدوات، والمسارح، والديكور، وقاعات الحفلات الموسيقية، والجماهير المتعلمة، ومجموعة كبيرة من الأمور التي يُتوقع أن تجعل ابتكاراتهم ذات مغزى.

إن النموذج الرومانسي لبداية جديدة تمامًا، أو لحركة "حديثة" لا تعتمد على شيء يأتي من الأسلاف -وهي فكرة شائعة في بداية القرن العشرين- يعتبر ضربًا من الخيال إذا ما أُخِذَ بحذافيره. وقد أُنتِج فنٌّ جيد جدًا في ذلك الوقت من قبَل أشخاص يقومون بتغييرات محدودة معينة. ولكن بإدراك لاحق، يتضح تواصل فنِّهم مع أسلافه، و[يصير] جهد المنظرين في إثبات أن جميع مزاياه مستمدة من صفاته "الحديثة" أو غير المسبوقة غيرَ مقنع. فبدون

إطار موجود مسبقًا من التقاليد المشتركة، تصبح جميع الكلمات والملاحظات ضوضاء لا معنى لها ولا يمكن تمييزها. هذه فكرة عامة حول طبيعة المعنى. وحيثما لا تتشكل أنماط من التوقعات، فلا شيء يَدُلُّ ولا شيء يُدهِش. وفي هذه الحالة، سيكون المبتكرون الطموحون بُكمًا كما أن مستمعيهم سيكونون صُمًّا. فلا يمكن أن تعني الإشارات أي شيء على الإطلاق إلا في مجتمع متماسك وتقاليد متماسكة من الأمور المتوقعة.

ما هو المجتمع ؟

السؤال إذن هو : هل تُشكل هذه الخلفية من التنشئة جزءًا مما يجب أن نسميه "المجتمع" أم لا ؟ عندما نفكر في المجتمع باصطلاح مِيل، كما لو كان غُولًا غريبًا، تبدو وظيفة التنشئة تلك مستحيلة. وهذه هي الحالة التي يدعو فيها الثوريون بصورة مفهومة إلى بداية جديدة تمامًا، كما فعل عمر الخيام :

آواه هل يمكن أن أذهب أنا والحبيب..

لنسأل أقدارنا عن تدبير كل حدث رهيب..

ألن نتمكن حينها من هدم صرحه إلى أجزائه..

ثم نعيد تشييده تبعًا لرغبات القلوب ؟ [1]

---

[1] اعتمدت المؤلفة على ترجمة إدوارد فيتزجيرال الإنجليزية لرباعيات الخيام، ولم أتمكن من التوصل لهذا الجزء المقتبس في الترجمات العربية المشهورة للرباعيات، فترجمته منثورا لحرصي على نقل الصور التي أرادتها المؤلفة كما هي. ويجب التنبيه هنا على ما يحتويه المعنى من فساد، فمهما حاول الإنسان أن يبني العالم وفقا لرغباته سيظل

تمثل استعارة عمر المجتمع كأنه مادة بناء - أو ربما لعبة اللبنات [المكعَّبات]، حتى لا تحتاج إلى ملاط. ولكن كما أظهر كثير من المشاريع الهادمة الآن، يتبين أن المجتمع شيء عضوي، يشبه إلى حد كبير غابة أو نظامًا بيئيًا. وعلى الرغم من أن التقاليد الاجتماعية قد تكون بغيضة في كثير من الأحيان، وعلى الرغم من أنها غالبًا ما تحتاج إلى تهذيب وتنظيف، إلا أنها نقطة الانطلاق الوحيدة الممكنة للتغيير، وهناك حاجة إلى نوع من الاستمرارية في التغيير من أجل بقائنا الروحي. وبالإضافة إلى ذلك، عندما نتخلص من العادات السيئة، يجب أن نعطي العادات الجديدة بعض الوقت لتنمو مرة أخرى قبل أن تتمكن من دعم الحياة الجديدة. ومن المهم ملاحظة مدى الصعوبة التي واجهتها شعوب الدول التي شكَّلها الاستعمار مثل أستراليا والولايات المتحدة لتطوير فنهم المميز في البداية. فقد كان لابد أن ينمو. إن الذين يريدون إعادة البناء الفوري الذي أوصى به عمر يتجهون نحو خيبة الأمل، لأن إعادة النمو يجب أن تكون مشروعًا طويلًا وجماعيًا.

يصطدم بالمتاعب في طريقه ولابد، والمؤمن يعلم أن تدبير الله أكمل تدبير، فيصبر على المتاعب ويجاهد لكي تكون متاعبه في طلب الحق والعمل به. ولكن غرض المؤلفة من هذا الاقتباس ليس الحديث عن إعادة بناء الأقدار كما هو غرض الشاعر، بل إعادة بناء عادات المجتمع. (المترجمة).

الفصل ٧ :

الجانب العام من الأخلاق

ما هي الأخلاق ؟

قد تكون هذه الحاجة للاستمرارية واضحة تماما فيما يتعلق بالفنون. لكن لابد أن نلاحظ أنها تمتد إلى الأفكار وطرق العيش الأوسع أيضًا. إن البُنى المفاهيمية أيضًا يتم مشاركتها بصورة عامة، فهي أشياء طويلة الأمد ونموها بطيء. يمكننا التأثير عليها -أكثر مما نتصور في كثير من الأحيان- ولكن لا يمكننا تحطيمها فجأة أو ابتكار أفكار جديدة فجأة حسب ذوقنا الشخصي. إنها تشبه إلى حد كبير الغابة التي نعيش فيها حياتنا بأكملها، أو الأرض التي نسير عليها، أكثر مما تشبه دُمَى الأبنية التي يمكننا بناؤها وتحطيمها وفق ما نهوى. ولذلك، فإنها تلعب دورًا حاسمًا في تشكيل معرفتنا، وتجعلها أمرًا أقل خضوعًا للصدفة وأقل خصوصية وأقل تعسفًا مما كان يقترحه المشككون في كثير من الأحيان. وعندما نأتي لمناقشة أسئلة حول المعرفة في الفصل السابع عشر، ستثبُت أهمية ذلك.

إنها مهمة للأخلاق أيضًا[1]. فمن ناحية، الأخلاق كما لاحظنا بالفعل تشكِّل بلا شك عملًا واسع النطاق وعامًا وطويل المدى. والمعايير التي نحتكم إليها حتى في أكثر أحكامنا المذهلة، والكلمات التي نستخدمها في الثناء أو اللوم، هي أجزاء من ثقافتنا، تطورت على مدى زمن طويل وفهمها كثير من الناس. وبدون هذه الخلفية، لا يمكننا التحدث أو التفكير بصورة

[1] تقصد الاستمرارية، أو الانطلاق من خلفية محددة. (المترجمة).

متماسكة في مثل هذه الموضوعات على الإطلاق. فعندما يصدر كل منا حكمًا أخلاقيًا -كأن يدين العقوبة الوحشية أو يشيد بالاستقلال مثلًا- فإننا نستخدم الأفكار ونحتكم إلى المواقف التي نتوقع من الآخرين مشاركتها وفهمها. ولسنا نعلن -فجأة وبتعسف- رد فعل فردي ثائر لا يمكن تفسيره. وإذا كنا نفعل ذلك، فإننا نعرف أنه لا يمكننا أن نتوقع من الآخرين أن يفهمونا، وأن هذا سيجعل من المستحيل أن يأخذوا ما نقوله على محمل الجد.

ولكن من ناحية أخرى، للأخلاق أيضًا جانبها الخاص والشخصي. فالضمير الفردي محوري بالنسبة لها. يمكننا جميعًا تغيير الأحكام التقليدية، أو حتى القول بأنها خاطئة. كما يمكننا انتقاد المعايير الحالية وتحسينها، وبهذه الطريقة يمكننا تغييرها تدريجيًا. ولكن هناك صعوبة في القيام بذلك، صعوبة ترتبط بالجانب الآخر الأكثر عمومية للعمل الأخلاقي. غالبًا ما تكون لغة التغيير غير جاهزة بالنسبة لنا.

في الحقيقة، هناك احتكاك مستمر -هنا وفي كل قسم آخر من أقسام اللغة- بين المفاهيم القائمة والفكر (نصف المتكون) الذي نحاول تطويره. وهذا هو السبب في صياغة الكلمات والعبارات الجديدة، والسبب في أن الكلمات القديمة تغير معانيها. على سبيل المثال، عندما أرادت المسيحية تقديم أفكار قوية عن المحبة والرحمة إلى ثقافات لا تنتقد القسوة واعتادت على الانتقام الدموي، كانت بحاجة إلى تغيير لغة المديح واللوم جذريًا - وتلك مهمة لم تكتمل بعد. وأيضًا في تطوير فضائل التنوير الحديثة المتعلقة بالتسامح والإنسانية، كان لابد من صياغة كلمات جديدة، كما تم إدخال تشبيهات جديدة قبل أن تتشكل مفاهيم قابلة للاستخدام في نهاية المطاف.

الدور الاجتماعي للضمير الخاص

يجب على الأخلاقيين والشعراء والفلاسفة والمؤرخين والحكماء من كافة الأصناف وكذلك يجب على الناس العاديين أن يعملوا بجد ولأمد طويل لإعادة صياغة الأمور بطريقة تجعل هذه التغييرات معقولة. وأولئك الذين ناضلوا، كما فعل ميل وكانط، لتحرير الضمير الفردي من الضغوط الاجتماعية كانوا يهدفون لا لجعل الأفراد أحرارًا وسعداء فحسب، ولكن أيضًا لجعلهم قادرين على القيام بهذا العمل من الإبداع الأخلاقي، وعلى توليد مفاهيم عملية جديدة. لقد أرادوا نوعًا من الحرية الداخلية التي يمكن أن يكون فيها الضمير أكثر من مجرد الأنا الأعلى - أكثر من مجرد حفاظ داخلي موروث على المعايير التقليدية. لقد أرادوا أن يجدوا القوة ليعملوا بصورة نقدية وعقلانية بحيث يتمكنوا من صياغة معايير جديدة.

ولكن عندما يحدث ذلك بالفعل، تصبح الأفكار الجديدة بدَورها مِلكيةً عامة. ولا تظل ألعابًا خاصة لأولئك الذين تصوروها أول مرة. وهكذا فإن الأخلاق -مثل الفن- لا يزال لها جانب عام وخاص على حد سواء، ويبدو أن هذه الوظيفة المزدوجة لا يمكن تجنبها. لكن الذين يتنازعون حول حدود الحرية قد بذلوا جهودًا متعددة ليتجنبوها وذلك بفصل أحد العناصر عن الآخر. لقد ربط مِيل من جانبه كلمة "الأخلاق" بالمجال العام بصرامة، بخلاف الحرية. ففي لغته : **"كلما كان هناك ضرر مؤكد، أو مخاطرة واضحة لوقوع ضرر، سواء للفرد أو للجمهور، تخرج القضية من ميدان الحرية، وتوضع في ميدان الأخلاق أو القانون"** (Liberty, p. 1 38). وفي هذا الاستعمال تبرز الأخلاق أيضًا - مثل المجتمع - بوصفها قوة غريبة ضد الفرد ويمكن رؤيتها بسهولة كما لو كانت عدوًّا.

أما الطريقة الأخرى الواضحة للحديث هي القول بأن المجال العام يتمثل في القانون والعرف، في حين أن الأخلاق مسألة خاصة، يحكمها الضمير الفردي فقط. ويبدو أن هذا استخدام أكثر بساطة من حيث أنه يتيح المزيد من الأهمية والجدية لأعمال ذلك الضمير. ولكن نظرًا لأنه لا يتيح له إمكانية للتأثير على العالم الخارجي، ولا حتى للحكم عليه، فإن وظيفة هذا الضمير الخاص المجرد تصير محدودة بصورة مربكة. على سبيل المثال، قد يطالب المستنكف ذو الضمير بإعفاء نفسه من الخدمة العسكرية – وفقًا لوجهة النظر تلك – لأسباب أخلاقية، وقد يقنع المحكمة بطريقة ما بأنه يجب أن يحصل عليه. لكن هذا المستنكف نفسه ليس بإمكانه أن يكوِّن أو يعبر عن رأي بصورة صحيحة حول الحجج التي قد يسوّغ بها الآخرون قرارهم بالقتال، ولا حول ما إذا كانت مطالبات غيره من المستنكفين الآخرين مسوَّغة. كما أنه ليس من السهل رؤية كيف يمكن للمحكمة التي جرَت الاستعانة بها للبتِّ في هذه الادعاءات المختلفة أن تحاول القيام بذلك.

الحرية والتربية

وبالجملة فهناك صعوبات كبيرة حول فكرة الأخلاق كوظيفة فردية خاصة بصورة تامة، تنشأ تلك الصعوبات لأنه يتم تصويرها كما لو كانت تعمل بدون الخلفية العامة المشتركة المتطورة تاريخيًّا والتي نستخدمها دائمًا في الحياة الواقعية لنجعلها قابلة للفهم. لقد أشرتُ إلى أن الحاجة إلى هذه الخلفية أمر مألوف، ويجب ألا يصدمنا بوصفه مضرًّا للحرية، لأننا نحتكم إليها أيضًا في حالة الفنون.

من الواضح كذلك أن الخلفية ضرورية للتربية. ففي القرنين الماضيين، شدد التربويون الغربيون على الحاجة إلى الحرية، وإلى السماح للطفل بتوليد الأفكار تلقائيًا بدلًا من تسليمها له جاهزة. ومن الواضح أنه كان لهذا الأمر قيمة هائلة، لكنه لا يمكن أن يشكِّل القضية برمتها. ففي كثير من الأحيان يتفاعل الأطفال على نحو مخيب للآمال مع التقييد المتحفظ للمعلومات المعطاة لهم. إنهم يريدون سماع القصص، وفي حقيقة الأمر يريدون أن يتلقَّوا التوجيهات. فهم يحبون أن يطلقوا العنان لخيالاتهم كي تلعب بتلقائية، ولكنهم لا يريدون اللعب طوال الوقت. كما أنهم يتسمون بالفضول لمعرفة المزيد من الوقائع واكتساب أفكار مفيدة لتساعدهم على التعامل مع هذه الوقائع. وهم يعرفون أنهم بحاجة إلى استيعاب الخريطة العامة للأفكار الموجودة -بما في ذلك الأفكار الأخلاقية- حول كيفية العيش قبل أن يوضعوا في أي موقف لمساعدتهم في تطوير أفكار جديدة. فيجب أن يأخذوا ما يمكن للمجتمع أن يقدمه لهم وأن يتعلموا كيف تسير الأمور قبل أن يأملوا في تغييرها.

الأصالة والاستمرارية

وهذا لا يعني بالطبع أن العداء للتقاليد ولضغط "المجتمع" عمومًا كان مجرد خطأ. فكما يحدث كثيرًا، ثمة فكرة أصيلة يتم تضخيمها. وبالطبع كان المصلحون محقِّين في الاعتقاد بأن التربية ليست مجرد مسألة تعلم الآراء المتلقاة عن ظهر قلب. لكن هذا لا يمكن أن يكون نابعًا من أن التربية لا تحتاج إلى تناقل التقاليد على الإطلاق. وبالمثل، فإن نقاد الفن الذين صنعوا صنمًا لفكرة "الجديد" كانوا على حق في كثير من الأحيان في مدح بعض

الابتكارات الجديدة المعينة، لكنهم كانوا مخطئين في رد فعلهم الآلي المتمثل في رفض كل قديم لمجرد أنه قديم.

صار يُعترف بهذا الموقف الأكثر تعقيدًا اليوم في رد الفعل الحالي ضد هذه العبادة الخاصة للجديد، بالميل إلى استبدال عبادة تراثنا التقليدي بها. وطبعًا يمكن اعتبار ردة الفعل هذه سخيفة كذلك، لكن من المؤكد أنها تحمل بداخلها معنى. إن الإصرار بصورة معتادة – ومن حيث المبدأ – على تفضيل الفن أو الفكر الحديث فقط هو سياسة تقادُم مخطط لها. إذ سيتطلب ذلك منا – بعد فترة زمنية معينة – أن نستبعد بيكاسو (Picasso) وغروبيوس (Gropius) وسترافينسكي (Stravinsky)، وآينشتاين (Einstein) وفيتجنشتاين (Wittgenstein) ومارتن بوبر (Martin Buber) بقسوة لإفساح المجال لخلفائهم، أي لأحدث صيحات الموضة، أيًا كانت هذه الموضة. (فكلمة "جديد" – بعد كل شيء– تعني مجرد موضة).

ربما يكون من المدهش أن أبطال "الجديد" لم يفعلوا ذلك عادة. وإنما استمروا –بولاء مؤثر نوعا ما– في التعامل مع شخصيات القرن العشرين على أنها حديثة بحسب التعريف. وهذا هو السبب في أن الكلمة التي لا تزال غير مفيدة "ما بعد حداثي (post-modern)" يجب أن تُصك الآن وتُستخدم للتعبير عن مزيج من الأفكار المختلفة التي ليس بينها أي شيء مشترك سوى أنها اتبعت مجموعة [أفكار] أوائل القرن العشرين، وبالتالي اكتسبت النفوذ الذي يرتبط بأحدث صيحات الموضة في الوقت الحاضر. وفي غضون عقد آخر، سيتعين إعادة تسميتها طبعًا.

في الفصول الثلاثة الماضية كنا نناقش فكرة عدم التدخل كواجب إنساني

مركزي وفكرة الحرية الداخلية بوصفها انفصالًا عن المجتمع الذي تطور استجابة لها. وقد دفعنا هذا إلى التفكير في نوع ودرجة الانفصال التي يمكن للأفراد أن يتحملوها فعليًا، وما نوع استمرارية الخلفية -سواء في المجتمع المعاصر أو في التقاليد- التي قد يحتاجون إليها حقًا لتحقيق أي نوع جاد من البقاء.

كثير من العناصر في هذه المشكلة باقية ولا تتغير، فهي أجزاء من الحالة الطبيعية للجنس البشري. ولكن كما رأينا، ثمة عناصر أخرى تعتبر أمورًا معاصرة تمامًا، وهي تغييرات ناشئة عن التغيرات السريعة وواسعة النطاق التي تميز عصرنا. من المهم التمييز بين هذين النوعين من الصعوبات. فكما لاحظنا، يكون انجذاب المنظرين دائمًا نحو عمومية زائفة وسابقة لأوانها، وميل إلى تمجيد الاستجابات المحلية المؤقتة بإدخالها في الحقائق الكونية، وتجميد أساليب التفكير لتلائمها. وهذا أمر مؤسف ومدمر في عصرنا الحالي -[عصر] التغيير السريع- بصورة خاصة. وبالتالي سيكون من المفيد لنا أن ننتبه إلى بعض العوامل في نسختنا الحالية من الفردانية (individualism) والتي يُتعامل معها على أنها خالدة وعالمية، بينما يبدو أن لها جذورًا خاصة إلى حد كبير في ظروف عصرنا.

الفصل ٨ :

الأفراد في بوتقة الانصهار الحديثة

المصعَد التقدمي

على مدار أكثر من قرن حتى الآن، شعر الناس في الغرب بقدر كبير من الثقة في فكرة أنه يمكنهم الحصول على الإرشاد ببساطة من الاتجاه الذي كانوا يمضون فيه بالفعل. لقد استحوذت عليهم بشدة فكرة أن التغيرات السريعة التي تحدث في حضارتهم كانت تمضي بهم في طريق متصل صاعد أو على مصعد[١] التقدم (أو التحسن، أو التطور) نحو حالة مثالية.

وهذا يعني أن أي شكوك تنشأ حول الخطوة التالية يمكن حلها ابتداءً باتخاذ قرار بالمضي قدمًا على الدوام، لإجراء المزيد من التغيرات التي يقومون بها للتوِّ. وبالتالي، إذا كان عدد السكان، أو سرعة السفر، أو حجم المدن مؤخرًا قد تضاعف بمقدار خمس مرات، فينبغي أن تكون الخطوة التالية التقدمية دائمًا هي تكرار هذه العملية - التحرك إلى أقصى حد وبأسرع ما يمكن في اتجاه ثابت بعيدًا عن الوضع الراهن. وقد استُخدِمت العبارة البغيضة "جَرُّ الناس ركلًا وصياحًا نحو القرن العشرين" بحرية من جهة الأشخاص الذين شعروا بأنهم في أمان في هذا الطريق على المصعد المتجه إلى

---

[١] استخدمَت المؤلفة مفردة (escalator) للتعبير عن معنى الصعود في اتجاه واحد، وقد ترجمتها إلى مصعد لمناسبة بناء الكلام وإن كان الاستخدام الأصلي لها هو (السلم الكهربي) كونه يسير في اتجاه واحد فقط دوما، وتعنى المؤلفة هنا بالاتجاه الصاعدَ فحسب. (المترجمة).

أعلى، ومن الواضح أن موقفهم كان مقبولًا على نطاق واسع لدرجة أن مثل هذه العبارات لم تجذب النقد الذي كان من المتوقع أن يوجَّه إليها بطبيعة الحال بسبب وحشيتها.

لم يكن هذا التفاؤل البسيط عالميًا على الإطلاق طبعًا. لكن هذا الشعور كان وما زال قوة حقيقية في حياتنا. فعلى الرغم من أن العقود القليلة الماضية أعطتنا كثيرًا من التحذيرات اللاذعة حول تأثيرات المقاربة الخطية الساذجة، إلا أنها ما زالت تسود كثيرًا من تفكيرنا ومصطلحاتنا. على سبيل المثال، لا تزال لغة النقد الفني تهيمن عليها صورة الروَّاد، مما يعني أن هناك شخصًا يسير في مقدمة بقية الجيش. لكن في أي طريق ؟ إذا لم تكن هناك رحلة محددة يتعين القيام بها، وأعداء معينون يتعين التغلب عليهم، فإن مجرد التحرك السريع لا معنى له.

(في القرن التاسع عشر، كان العدو الذي في المقدمة هو التأسيس الفني طبعًا. ولكن اليوم كثير من التأسيس الفني يعرِّف نفسه رسميًا بالطليعة (avant-garde)، مما يجعل الموقف نفسه مربكًا للغاية). وبالمثل، عندما نريد الدعوة إلى بعض السياسات الإنسانية أو التحررية، فغالبًا نفعل ذلك بمجرد وصفها بأنها تقدمية، أو باستخدام عبارات مثل "إنها الخطوة التالية"، أو "إنها لابد منها"، ومن خلال وصف الظروف غير الإنسانية الحالية بأنها "قديمة" أو "فيكتورية" أو "من العصور الوسطى". وفوق هذا وذاك، عندما يُقدَّم شيء مكروه، يكون هناك ميل للتعبير عن ذلك فقط من منطلق أنه قديم الطراز [موضة قديمة].

إن عادة الحديث كما لو كان مجرد كون شيء ما ليس من الموضة يمثل اعتراضًا كافيًا عليه بدلًا من تحمل عناء التفكير في الخطأ الحقيقي، هي عادة

غير مُرضية من أربع جهات على الأقل. **أولا**: أن هذا شيء غير تاريخي، حيث إن هذه الظروف غالبا ما تكون انحرافات حديثة تمامًا. **ثانيا**: أنه إذا كان كل ما لا يتبع الموضة خطئًا فعلًا بأية حال؛ فقد يتم تضليلنا ببساطة. وثمة فكرة غريبة سائدة بين المثقفين في عصرنا مفادها أن بعض الأشياء "صارت مستحيلة" أو أن بعض صور الفن "ماتت"، في حين أن كل ما حدث هو أن الموضة قد تغيرت قليلا. **ثالثا**: أن هذا سيصدنا عن عناء التفكير في الخطأ الفعلي في الظروف الحالية، الأمر الذي كان من شأنه أن يجبرنا على التصويب بدقة أكبر للتخلص من هذا الشيء الخاطيء. **ورابعًا**: أنه أمر سيء لأنه يعزز فينا فكرة أن لدينا سُلَّمًا صاعدًا ثابتًا يحملنا إلى هدف محدد مسبقًا، وهو الإنقاذ الذي سيتوفر لنا بالتأكيد بصورة مستقلة عن جهودنا.

لنكرر: لم يكن هذا الاعتقاد ساذجا طبعا كما أشير الآن، وقد كان بالطبع أحد أنساق تفكيرنا، والذي يتصارع باستمرار ضد جميع النزعات الأخرى. ومع ذلك فقد كان رؤية قوية ومميزة. لقد كان أيضًا غريبًا جدًّا لأنه استُخدم للتوصية بمجموعة مدهشة من الأمور المختلفة تمامًا بوصفها "حديثة" أو "تقدمية"، نظرًا لأن كثيرًا من المسارات المختلفة قد قُطِعَت بالفعل، ولم يكن أيٌّ منها مستقيمًا كما توحي الصورة.

تُنتج هذه الثقة في نموذج متغير من الحداثة تأثيرات غريبة الآن بحيث إنه يبدو مفيدًا أن نسأل لماذا هذه المبالغة تحديدا -ذلك الرفض الهائج نوعًا ما للخلفية الاجتماعية التقليدية والهروب إلى مستقبل مجهول- كان يجب أن تصبح قويّة للغاية في هذا العصر في المقام الأول. ولماذا طور الناس خلال القرنين الماضيين مثل هذا الأمل القوي في أن التغيير يجب أن يكون دائمًا للأفضل، ومثل هذا الرعب من جذورهم الاجتماعية ؟

التقدم والعلم

يُعتقد أحيانًا أن هذا التمجيد للتغير الخطي له مصدره في العلم، وأن صورة التقدم التصاعدي تسوِّغها نظرية التطور الداروينية. لكن هذا خطأ. ومن المثير للاهتمام أن صورة المصعد هذه لا تنتمي في الواقع إلى البيولوجيا على الإطلاق. تشرح نظرية التطور لداروين ببساطة الطريقة التي تتكيف بها الكائنات الحية مع الظروف المتغيرة، ولا تقول شيئًا عن أي اتجاه تصاعدي ثابت. ولم يرَ داروين نفسه أي سبب لافتراض وجود أي اتجاه تصاعدي ثابت، واستخدم كلمة التطور مرة واحدة فقط في كتاباته. وما زال ورثته العلميون اليوم -رغم أنهم يستخدمون الكلمة- لا يربطون ذلك المعنى التصاعدي بها. وإنما تأتي فكرة الحركة الخطية الصاعدة، إلى جانب استخدام كلمة التطور، من لامارك (Lamarck) وهربرت سبنسر (Herbert Spencer) وحكماء آخرين بعيدون تمامًا عن العلم الحديث.

إن هذا الإيمان المتصاعد لا يرتكز على أدلة علمية : بل جذوره روحية أو نفسية. فقد نختار الإيمان بالتقدم الحتمي لأنه يجعل جهودنا أسهل، أو من المعتقد الديني، لكننا نفعل ذلك من باب الإيمان وليس العلم. وأحد المصادر الواضحة لهذا الإيمان بالطبع، هو الشعور الديني المُزاح والذي [يتسبب] في الاندفاع بقوة للبحث عن غايات مناسبة فيما بين الأشخاص الخارجين عن الديانات الراسخة بطريقة أو بأخرى. لكن هذا لا يبدو لي تفسيرًا كافيًا للتحول الملحوظ الذي قمنا به من التفكير -كما يعتقد الناس تقليديًا- بأن الأشياء كانت أفضل في الماضي، إلى التفكير بأنها ستكون بالتأكيد أفضل في المستقبل، ومن السياسة المعلنة لمحاولة الحفاظ على ما لدينا إلى السياسة المعلنة لمحاولة تغييرها بالكامل.

إن لهذا التغيير جذورًا اجتماعية بالتأكيد، ومصادرَ تكمن في العلاقة المتغيرة بين الأفراد ومجتمعاتهم. وهو في اعتقادي يشهد أساسًا على ضغط الجُموع المجهولة – الزيادة الهائلة في الأعداد والتحرُّك في المجتمع الحديث. فحتى ما قبل قرن ونصف، أمضى الناس في ثقافتنا –كما هو الحال في معظم الثقافات الأخرى –كل حياتهم تقريبًا في دائرة ثابتة وضيقة إلى حد ما. ورغم أن هذه الدائرة كانت مقيدة بطريقة ما، إلا أنه كان لديهم الوقت للتعود على عالمهم وفهم كيفية سيره. فقد كانوا يعرفون معظم مَن حولهم شخصيًا وكانوا بدَورهم معروفين لهم جيدًا. ولعل قوتهم كانت محدودة جدا، إلا أنه كانت لديهم دائرة محدودة بنفس القدر لممارستها. وفي إطار تلك الدائرة، استطاعوا أن يأملوا في ترك بصمتهم الشخصية وأن يكونوا محل انتباه ويسكنوا الذاكرة.

ولكن عندما دفعت الثورة الصناعية بهؤلاء الأشخاص إلى المدن المتضخمة، كانوا محاطين في الحال بجُموع من الغرباء. لم تكن المشكلة –كما أشار ماركس– أنهم أُبعِدوا عن عملهم فحسب، بل أنهم اغتربوا عن الطرق التي تسير بها الحياة من حولهم أيضًا. والاغتراب هو الشعور بعدم الانتماء، ويبدو أنه مركزي بالنسبة للشعور الذي لاحظه مِيل بفقدان الحرية الداخلية للفرد. فالخوف ليس من مجرد التحكم فينا، وإنما من تحكم شيء ما خارج أنفسنا، شيء غير مفهوم، شيء لا نتعرف عليه ولا يمكننا التعرف عليه على أي مستوى. وللتوافق مع عادات هؤلاء الغرباء، سيحتاج المرء إلى وضع إرادته في أنماط غريبة لا معنى لها، لا ليطيع القوانين الخارجية فحسب، وإنما ليطيع ضميرًا ليس ضميره في واقع الأمر.

من المهم أيضًا أن طرق العمل الفعلية للمجتمع كانت في الوقت نفسه تنتقل إلى نطاق أكبر وأكبر، كما كانت تتغير باستمرار، بحيث أصبح من الصعب على أي شخص فهمها. إن الإنذار الذي أحدثه كل هذا لم يكن مجرد شعور واضح وصريح بالاضطهاد الخارجي، والذي كان بالطبع موجودًا قبل الثورة الصناعية كما كان موجودًا بعدها. فالأشخاص الذين عبروا عن اغترابهم غالبًا لم يكونوا في الحقيقة فقراء، ولا مضطهَدين بهذا المعنى الخارجي على الإطلاق. وهكذا يكتب هوسمان (A.E. Housman) :

قوانين الإله، وقوانين الإنسان،
قد يحتفظ [أحدهما] بإرادته وقدرته؛
ولست أنا.. فليقدر الله والإنسان
قوانين لأنفسهم وليست لي...
وكيف سأواجه الصعاب
الناتجة من إفساد الإنسان والإله ؟
إنني غريب وخائف..
في عالم لم أصنعه أبدا.
ستكون السيادة لتلك [القوانين]،
سواء كانت صوابًا أو خطئًا؛
ورغم أن كلها خرقاء، إلا أن كلها قوية.
وهكذا، يا روحي، لا يمكننا الطيران...
إلى زحل أو عطارد،

ويجب علينا الاحتفاظ بتلك التشريعات الغريبة،

للإله وللإنسان.. بقدر ما نستطيع[1].

تختلف هذه الكتابة عن الكتابة المتمردة للشعراء الرومانسيين الأوائل، رغم أنها كانت في كثير من الأحيان متوحشة ومكثفة. إن توجع هوسمان جَبريٌّ، على عكس توجع شيلي (Shelley) وبليك (Blake). فهو لا يدعو إلى اتخاذ إجراء.

وعندما كتب [أي هوسمان] في نهاية القرن التاسع عشر، لم يرَ أي طريقة يمكنه من خلالها التماهي مع الكتلة الاجتماعية التي أخافته والتأثير فيها. لقد تبرأ منها ببساطة.

وقد حدث هذا رغم أنه لم يكن بأي حال من الأحوال شخصًا عاجزًا أو لا حول له ولا قوة. لقد كان بالفعل في معظم النواحي عضوًا تقليديًّا وناجحًا جدا في الطبقات المهنية، وقد انفصل عن "المجتمع" فقط بسبب مثليته الجنسية وفشله في امتحانات أكسفورد النهائية. بيد أنه يعبر هنا عن انفصال كامل عن سياقه كما لو كان قد أُسقط فجأة من المريخ.

---

[1] تعبر هذه الكلمات عن أبأس حالات الاغتراب، لأنه اغتراب مصحوب بالكفر بالله، وهي وإن قيلت في ظل التأثير السلبي للتسلط الكنسي في الغرب، إلا أننا ننزه الله تعالى عن نسبة النقص إليه في أي سياق. وتجدر الإشارة إلى أن ما قرره الشاعر في النهاية شيء مفهوم تماما؛ إذ يخلُص إلى ضرورة التمسك بأي قانون حتى وإن رآه ظالما، حرصا على ما تبقى بداخله من معنى، وفرارًا من العدم. ومع ذلك، تنتقد المؤلفة الجانب الآخر من كلامه والمتعلق باغترابه عن المجتمع، وهو مقصدها الأساسي، لتبين أنه يحاول قطع نفسه عن الكيان الذي هو جزء منه شاء أم أبى. (المترجمة).

مجتمع جديد، وفرد جديد

أقترح أن مجرد حجم المجتمعات الحديثة، إلى جانب التحرك الذي يسبب ارتجاج الناسَ فيها باستمرار، قد غير تصوراتنا عن "المجتمع"، مما جعل من الصعب علينا الاحتفاظ بأي شعور بالانتماء. في هذا المشهد المزدحم والمربك، للدراما التي تضع كل فرد في مواجهة "المجتمع" بأسره قوة أكبر بكثير مما لو كانت في مجموعة أصغر. وهذا المفهوم المختلف لـ "المجتمع" جلب معه مفهومًا مختلفًا عما يعنيه أن تكون فردًا بالفعل. وباستثمار الاستعارة : إذا كان الناس قد شعروا في أحد الأيام أنهم بصورة ما مثل الأغصان أو الأوراق أو الثمار على الشجرة، فإنهم غالبًا ما يشعرون الآن وكأنهم أحجار في خلاط الخرسانة. كل هذه الصور طبعا تنقل جوانب من الحقيقة فقط، ولكن من المهم الآن بالنسبة لنا بصورة خاصة أن نقاوم نموذج الخلاط الخرساني هذا، لأنه يُقدَّم إلينا بقوة خاصة. ولا يمكن أن يكون صحيحًا. فالمجتمع، مهما كان مضطربًا، ما زال يضمنا جميعًا، وما زالت أفعالنا الفردية هي القوة التي توجهه. إن رفض هوسمان للمسؤولية هو في حد ذاته تناقض، لأن جبريَّته كان لها تأثير ملحوظ – في الواقع – على الفكر والشعور الحاليين من خلال أشعاره. فقد يكون ادعاء الوقوف خارج المجتمع مضللًا مثل ادعاء التوافق معه تمامًا.



مشكلة النشء

وإلى جانب حجم المجتمع وحركته، نبتت الصعوبات أيضًا من السرعة التي تغيرت بها الأوضاع. ففي أوقات التغيير السريع، تتسع الفجوات

والصراعات بين الأجيال المختلفة. وتزداد حدة مصادر سوء التفاهم الطبيعية والعالمية بين الآباء والأبناء في ظروف تصبح فيها مواقف الوالدين قد عفا عليها الزمن. إذ يشعر المراهقون الذين يحتاجون تشكيل استراتيجيات جديدة لعالم متغير بالسخط أكثر من المعتاد بسبب عقبات الوالدين، ويولدون أشكالًا جديدة من الخطاب للاحتجاج على الكتلة الاجتماعية التي تقاومهم. وهذا أيضًا يجعل الدراما البسيطة المتمثلة في رفض المجتمع ككل تبدو ملائمة. إذ يصبح "المجتمع" نموذجًا والديًّا. ويمكن للشباب الذين لم يشعروا بعد بأنهم مندمجون في هذا المجتمع أن يصدقوا بكل سهولة أنهم لا يشكلون جزءًا منه.

منذ القرن الثامن عشر فصاعدًا، كانت الروايات والقصائد والمسرحيات تتركز في الغالب على جهود الشباب هذه في الثورة ضد سلطة الكبار. وكانت العوائق في البداية شخصيةً بحتة وعادة ما كانت النهاية السعيدة هي الزواج، مما أدى إلى إعادة اندماج ناجح في المجتمع. ومع ذلك، فإن [الأعمال] التراجيدية غير الملتزمة، مثل فيرتر (Werther) وتشيلد هارولد (Childe Harold)[1]، أصبحت أكثر انتشارًا في الأدب القصصي خلال التجديد الرومانسي، وبدأت في اختراق الرواية، معبرة عن رفض أكثر جذرية. وقد كشفت رواية صموئيل بتلر (Samuel Butler) طريق كل الجسد (The Way of All Flesh) لعام ١٩٠٣م، التي تترك بطلها في حالة انسحاب جبري قريبة جدًا من حالة هاوسمان، عن مقاربة

---

[1] تشير الكاتبة إلى رواية "آلام الشاب فرتر" للأديب الألماني الشهير يوهان فون غوته، وكتاب أسفار تشيلد هارولد للشاعر الإنجليزي الشهير لورد بايرون. (المترجمة).

عدمية استغلها بقوة ذلك الفيض الوفير من الروايات التي تصف تجارب الجنود مع الرعب وخيبة الأمل خلال الحرب العالمية الأولى.

يبدو أن هذه الحرب كانت بالفعل مناسبَة أضفت الطابع المؤسسي على الفجوة بين الأجيال. ثم أصبح من الطبيعي توقع أن الشباب سيكونون مستائين من المجتمع ومستنكرين له، لا باعتباره غير أخلاقي فحسب، وإنما باعتباره غريبًا بصورة ميؤوس منها. وأصبح أيضًا جزءًا من التقاليد توقع أن تكون الشخصيات المركزية في الروايات مستاءة ومعزولة ومنفصلة عن الحياة من حولها. كان هؤلاء في البداية شبابًا، ولكن فيما بعد انتشر التقليد إلى الشخصيات في كل الأعمار. (مرة أخرى، أصبح الجيل السابق من المعارضين كبيرًا الآن). كما وجدت الوحدة عند الكِبَر تعبيرًا لها في ابتكار صموئيل بيكيت (Samuel Beckett) المذهل للمسرحيات الفردية. فقد كان هناك ميل للناس من جميع الأعمار لرؤية أنفسهم كما لو كانوا يشغلون المكان المعزول الذي يخص في العادة فقط أولئك المراهقين الذين لا يعرفون حتى الآن كيف يمكنهم العثور على أي مكان في المجتمع من حولهم.

العامل الأمريكي

وأثناء كل ذلك، كانت التطورات في الولايات المتحدة في غاية الأهمية. فقد كان الصراع بين الأجيال قاسيًا خصوصًا بين المهاجرين إلى بلدان جديدة مثل الولايات المتحدة. وقد تجمعت أعداد هائلة من الناس معًا بطريقة قطعت كلًّا منهم بصورة حتمية عن السياق الاجتماعي الذي اعتادوا من خلاله فهم معنى الحياة. وغالبًا ما كان الآباء المهاجرون يحاولون

التخفيف من هذا التأثير بإحضار أجزاء من هذا السياق معهم، لكن أطفالهم الذين يعرفون أنه يجب عليهم التكيف مع شيء مختلف، كانوا يميلون إلى رفض ما تم الاحتفاظ به بعناية. لقد كان الناس الذين يدورون في بوتقة الانصهار تلك مدفوعين بقوة لتضييق آفاقهم الاجتماعية، ومرة أخرى، لم يكن الفقراء وحدهم هم من شعروا بهذا الضغط. إذ كان الأمريكيون الأثرياء أيضًا مدفوعين إلى أنواع مختلفة من الفردانية (Individualism) التي لاحظها ألكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville) عندما زار الولايات المتحدة في عام ١٨٣٠م. لقد كانت الفردانية آنذاك كلمة جديدة، ويشرح دي توكفيل ما يعنيه بها، بقوله :

"إنه شعور هادىء وموقَّر يدفع كل مواطن إلى الانعزال عن جماهير زملائه والانسحاب إلى دائرة العائلة والأصدقاء؛ ومع هذا المجتمع الصغير الذي تشكل حسب ذوقه، فإنه يترك المجتمع الأكبر وشأنه بكل سرور... وهؤلاء الناس [يشعرون أنهم][1] لا يدينون لأي إنسان بأي شيء، ونادرًا ما يتوقعون أي شيء من أي شخص. إنهم يكوِّنون عادة التفكير في أنفسهم في عزلة ويتخيلون مصيرهم كله في أيديهم. كل منهم ينكفيء على نفسه إلى الأبد، مع خطر أن يكون سجينًا في وحشة قلبه".

(Democracy in America, 1988, pp.506-8)

ثمن الحرية

على الرغم من أن هذه الروح لاقت أكبر نمو لها في أمريكا، إلا أنها ليست شيئًا يمكننا أن نوليه ظهورنا في هذا الجانب من المحيط الأطلسي. فقد

[1] ما بين المعقوفتين من إضافة المؤلفة. (المترجمة).

كانت الأفكار المركزية التي سمحت بذلك هي الأفكار المستمدة من عصر التنوير الأوروبي، وعلاوة على ذلك، فإن طريقة الحياة التي نشأت من هذه الأفكار أصبحت الآن ذات تأثير هائل في جميع أنحاء العالم. فاليوم، في كل مكان تقريبًا، صار هناك اتفاق على الولايات المتحدة بوصفها الأمة "الحديثة" بامتياز، وأنها التي تتقدم البقية على الطريق المستقيم الذي سيتوجب على الجميع السير فيه، سواء أرادوا ذلك أم لا. لكن أكثر الناس في كل مكان يعتقدون أيضًا أنه يجب علينا أن نريد ذلك. وعلى الرغم من بعض الانحدارات الأخيرة، إلا أنه كان يُنظر إلى طريقة الحياة الأمريكية منذ فترة طويلة وعلى نطاق واسع بوصفها نمطًا لكل تقدير وإشادة في العصر الحديث، باعتبارها تجسد النموذج الحديث بصورة مميزة.

لا يمكن لأمة، ولا لرؤية أخلاقية، أن تحافظ على هذه المكانة المتضخمة لأمد طويل. إن مجموعة المُثل التي تم دمجها لتشكيل هذه الفكرة المثالية لما هو حديث بدأت الآن في الانهيار. ويجب أن يحدث ذلك، لأن قدرًا كبيرًا من عملها قد أُنجز، ولأن كثيرًا من المرتبطين بها عن قرب يدركون على نحو غير مريح أنها تحتوي على بعض العناصر غير المرضية نهائيًا. (أما بالنسبة للمشاهدين عن بعد، لا سيما في العالم الثالث، فما زالت تبدو أكثر إثارة للإعجاب)[1]. وفي هذه المرحلة، يصبح من الضروري التميز بين الأفضل والأسوأ من العناصر التي يتم دمجها في مفهوم ما هو "الحديث" أو "المستنير"، الذي يشكِّل "التقدم".

---

[1] ملحوظة مهمة ومبكرة من المؤلفة، فقد صدر كتابها الذي بين أيدينا لأول مرة عام ١٩٩٣م، وحتى اليوم نشهد هذا الإعجاب بالنموذج الأمريكي في بلادنا العربية. (المترجمة).

يتمثل أحد العوامل المركزية بلا شك في هذه الفردانية التي كنا نتدارسها، وهذا التركيز الخاص على الحرية - وهذه المحاولة لفصل كل شخص عن أي روابط تقليدية وهرمية قد تثبط تطويرًا مستقلًا وحُرًّا تمامًا. إنها الروح التي عملت على إحداث إصلاحات لا حصر لها نقدرها جميعًا مثل تشكيل الديمقراطية التمثيلية، وإلغاء العبودية وعقوبة الإعدام، والتحرير الجزئي للمرأة، والتعليم الشامل، وتقييد ساعات العمل وما إلى ذلك. وعلى الرغم من عدم كفاية هذه الأمور، إلا أننا إذا فقدناها فسنعرف حتما مدى تقديرنا لها، وما زلنا نعتمد على الروح الفردية لمساعدتنا في مواصلة المزيد من هذه الأعمال. إن وظيفتها لم تنته بأي حال من الأحوال؛ فما زال هناك الكثير من الاضطهاد الهرمي. لكن التكاليف، وحدود هذا المنهج صارت مُلحَّة بالفعل.

يمكن أن نلخص هذه التكاليف مبدئيًا بقولنا: أولاً، أن مصادر التعاسة البشرية تتحول إلى التركيز أكثر فأكثر على العزلة الاجتماعية. ومن المرجح أن يعاني الأشخاص المضطهدون اليوم، ليس من الاضطهاد الخارجي القديم فحسب، ولكن أيضًا من الشعور بالوحدة. قد يكون لديهم مساحة جيدة، لأن لا أحد يقترب منهم، ولكن هذه المساحة ليست كل ما يريدونه.

نسيان المحيط الحيوي

ثانيًا، كما نعلم الآن، ثمة مجموعة خطيرة جدًا من التكاليف التي لا يتحملها البشر على الإطلاق، وإنما [تتحملها] الطبيعة غير البشرية. فبتمجيد أفراد البشر باعتبارهم هم الحاملون الوحيدون للقيمة، سمحت الفردانية دون تفكير بالاستغلال غير المنضبط لجميع أشكال الحياة الأخرى.

إن الوحشية على نطاق لا مثيل له تجاه الحيوانات الأخرى في الزراعة الآلية، والتدمير البشع للحياة النباتية تمارسهما بحرية حضارةٌ زعمت لنفسها، على مستوى واعٍ، أنها حساسة وإنسانية على نحو استثنائي، وقد بذلت في واقع الأمر جهودًا كبيرة لتكون كذلك.

وقد نشأ هذا الإهمال بطريقة ما من الجهل الناجم عن نفس التضخيم المذهل للمجتمع الحديث الذي ذكرناه للتو. فمعظم الغربيين ببساطة لم يعرفوا شيئًا عن تدمير الغابات الاستوائية حتى بدأ ظهورها مؤخرًا على شاشات التلفاز الخاصة بهم، أما القِلَّة القليلة التي تعرف عنها فلم تدرك غالبًا ما يعنيه ذلك. وبالمثل، لم يكن لدى معظم الناس أي فكرة عما يحدث في "المزارع" الصناعية [أي للحيوانات] حتى بدأت هذه الأنشطة مؤخرًا أيضًا تفرض نفسها على جذب انتباه الجمهور لأن آثارها كانت تسمم البشر. لكن هذا الجهل ليس مجرد جهل عادي. لقد كان أيضًا رغبة في عدم المعرفة. وقد عمَّقته وقامت بحمايته باستمرار أيديولوجيةٌ حكمت بأن هذه الأشياء لا يمكن أن تكون مهمة[1].

---

[1] تعد المؤلفة من أبرز المهتمين بشؤون البيئة، وهي كذلك نباتية، ويرتبط ذلك بتصورها عن الحيوانات ككائنات شريكة للإنسان في البيئة ولا يصح له التعدي عليها بالأكل أو بالاستخدام المرهق. ولهذا فهي تنكر استخدام الحيوانات في الزراعة كما في هذه الفقرة. أما ما يتعلق بالمزارع الصناعية للحيوانات فبالفعل ترتكب فيها أمور في غاية القسوة تجاه الحيوانات من إساءة الطعام وعدم صلاحية المكان، إذ تُحشر آلاف الحيوانات التي قد تكون قادمة من بلدان مختلفة في أماكن غير صالحة لتربيتها فقط من أجل زيادة الإنتاج، وقد تسبب هذا في انتشار أمراض كثيرة للحيوانات مثل جنون البقر والحمى القلاعية. هذا بالإضافة إلى الأساليب الوحشية في قتل الحيوانات مثل الصعق بالكهرباء. (المترجمة).

وحتى وقت قريب جدًا مُنِع نشطاء البيئة والإنسان مرارًا وتكرارًا من الوصول إلى الوعي العام بواسطة الموقف السائد على نطاق واسع والمتمثل في أنه لا يوجد شيء غير بشري يمكن أن يهم بالبشر بجديَّة.

لقد تضمن هذا الموقف في المقام الأول اعتقادًا واقعيًا بأن الازدهار البشري يمكن أن يستمر إلى أجل غير مسمى مهما فعل الناس ببقية المحيط الحيوي - وهو اعتقاد يتداعى الآن بسرعة تحت ضربات المطرقة المتكررة من الدليل المخالف. لكنه يتضمن أيضًا حكمًا أخلاقيًا مفاده أن غير البشر ليسوا مهمين بحيث لا يدين لهم الإنسان بأي واجب[1].

وكما يحدث في كثير من الأحيان، ينتقل الاحتجاج هنا بصورة أساسية من القيم إلى الوقائع. فإذا لم يكن الحكم القيمي الذي أدان الطبيعة غير البشرية بوصفها عديمة القيمة موجودًا، فإن الاعتقاد الواقعي غريب الأطوار بأننا يمكن أن نتجاهلها بأمان لن يكون مقبولًا إلى حد بعيد.

---

[1] يتجلى هنا جانب عظيم من التصور الإسلامي للإنسان والكون من حوله، فهذه النظرة المعظمة للإنسان والمحقرة لكل ما سواه لا يمكن أن تنبع من تصور مسلم. ذلك أن الإنسان ليس مركزا لهذا الكون وإنما هو جزء منه. نعم، هو جنس كرمه الله وفضله على كثير من المخلوقات، لكنه أوجب عليه أمورا ونهاه عن أخرى تجاه هذه المخلوقات، كما أحل له الاستفادة منها وفق نظام محدد. فقد دخلت امرأة النار في هرة حبستها، وقد دخلت بغي الجنة في كلب سقته. فليس تعامل الإنسان مع الحيوان تعامل مالك لمملوك، وإنما هو تعامل مخلوق مسخَّر له لمخلوق مسخِّر، فالامتياز مصدره التسخير، والتسخير من الله لا من الإنسان. وباستصحاب هذا المعنى يظهر التناقض بين أن يكون الإنسان مسلمًا بحق، وبين أن يكون جبارا في الأرض، وفي هذا كلام يطول. (المترجمة).

حول الفردانية: لتجنب السقوط (كما حدث لكثيرين) بداخل الذات الانفرادية التي أشار لها ديكارت، انظر : (I and Thou by Martin Buber Edinburgh, R. & H. Clark, 1945) وكذلك :

(Bishop Butler's Sermons)، وخاصة سلسلة من الهوامش الرائعة للرد على هوبز. كان بتلر رجلًا يتمتع بالتفكير المتميز، وقد اكتشف على الفور موطن الخلل في أسطورة العقد الاجتماعي، ومن ثم أوضح بجلاء القيود التي كانت ضرورية لاستخدامه. ونظرًا لأن هذه الأسطورة كانت قوية جدا في القرون الثلاثة الماضية، لم يحظَ هذا العمل أبدًا بالاهتمام الذي كان ينبغي أن يحظى به. والآن بعد أن بدأت الفردية التعاقدية التنافسية تفسح المجال أمامنا، أصبح من الضروري جدا إعادة التفكير في طريقة بتلر.

الأعمال المقتبس منها في هذا الفصل :

A. E. Housman, Last Poems XII (1922). More recently published in Tht Nnu Oxford Book of Victorian Vtrst, ed. Christopher Ricks (Oxford, Oxford University Press, 1987) pp. 613-4.

Alexis de Tocqueville, Democracy in America (trans. Lawrence, New York, Harper and Row, 1988) p. 508.

الفصل ٩ :
الفردانية، والعزلة، والخصوصية

تمجيد الاستقلال

إننا في نقاشنا الحالي منشغلون بصورة أساسية بالنظر إلى الرؤية الفردية للعلاقات بين البشر وليس إلى الطبيعة. وهنا يبدو أن هناك شيئًا غريبًا في إضفاء المثالية على العزلة. فالبشر ليسوا رخويات ملتصقة أو حتى تماسيح، إنهم مخلوقات اجتماعية للغاية. وباستثناء عدد قليل من الرهبان الطبيعيين، فإنهم يجب أن يتفاعلوا بصورة عادلة باستمرار إذا أرادوا التمتع بحياة مُرضية. وتكون هذه التفاعلات ممكنة فقط عندما يوجد قدرٌ من الاتفاق على الأنماط الأساسية، تلك الأنماط التي توفر جزئيًا من خلال الميول الطبيعية العالمية وجزئيًا من خلال كل ثقافة بعينها.

إن هذه الأنماط ضرورية لإتاحة تجارب مُرضية إلى حد كبير مثل تلك التي تقدمها الفنون والحرف اليدوية والرياضة والعلوم، وكذلك العلاقات الشخصية المعقدة. لكنها حتمًا تثبط الرغبات الفردية. فبغضِّ النظر عن العادات الجنسية التي يتبناها الناس مثلا، فإنهم دائمًا عرضة للرغبة في شيء لا يرغب الآخرون في منحهم إياه، وبالتالي يكونون عرضة لخيبة الأمل. وفي الوقت الحاضر، تشير الرواية تلو الأخرى إلى عدم واقعية الأمل، كما فعل الناس بوضوح في منتصف القرن [العشرين] لتقديم نفس الأذواق الجنسية للجميع عن طريق الحُكم ببساطة بأن كل شيء مُمِرٌّ.

تُبرز هذه الصعوبة الفكرةَ التي ذكرناها سابقًا وهي أننا لا نستطيع أن

نعيش على التسامح الذي ينبع فقط من اللامبالاة المنفصلة، والتسامح غير التمييزي الذي قد يُمنح للكائنات الغريبة. وإنما تحتاج معظم أشكال الجنس إلى تعاون إيجابي، وهو أمر ممكن فقط عندما يتشارك الطرفان أفكارًا متشابهة حول ما يريدان القيام به -حول الأهمية التي من شأن كل منهما أن يحظى بها في حياته- وحول المدة المتوقعة لاستمراره. إن محاولة قبول كل شيء بالتساوي أنتجت موقفًا يصعب فيه استيعاب الميل إلى الاستقرار أو العفة، ويصبحان فيه عرضة للاستنكار باعتبارهما انحرافات في واقع الأمر.

كان مؤلفو اليوتوبيا[1] في أوائل القرن العشرين، مثل [برنارد] شو (Shaw) و[هربارت جورج] ويلز (H. G. wells) يميلون إلى التعامل مع هذه المشكلة بادعاء أن الناس في ظروف مستقبلية مثالية سيكونون متحررين لدرجة أنهم سيتعلمون عدم إعطاء أي أهمية حقيقية للعلاقات الجنسية، أو في الواقع للعلاقات الشخصية عمومًا. وسوف يأخذون هذه الأشياء [بالتبعية] أثناء سيرهم؛ سيكونون ناضجين بما يكفي بحيث لا يهتمون مع من ينامون أو حتى مع من يتحدثون. لكن الأمور لم تجرِ على هذا النحو.

وهذه المشكلة طبعا لا تقتصر على الجنس ولكنها تؤثر على جميع أنواع العلاقات الاجتماعية. فنحن نعيش حياتنا بافتراضات كثيرة غير معلنة ولكنها مشتركة حول أشياء مثل ما إذا كان من المتوقع أن تدوم الصداقات -ما إذا كانت ستفسح مجالًا بطبيعة الحال لشؤون الأسرة أو العمل ومتى

---

[1] يشير مصطلح اليوتوبيا إلى مكان يتجاوز الوجود الواقعي يتم فيه كل شيء على نحو مثالي، بحيث تتحقق السعادة ولا توجد أي متاعب، وقد ألف توماس مور كتابه الشهير بهذا العنوان، ثم صار المصطلح يطلق على الأعمال الفنية والأدبية التي تحمل هذه الدلالة. (المترجمة).

سيحدث ذلك- وما نوع الخصوصية التي تنطوي عليها ومائة بند آخر يمكن أن ينجم عنه صدامات وسوء في الفهم. يصبح هذا واضحًا في الحال عند السفر خارج البلاد، ولا يزال أكثر وضوحًا في الزيجات التي تتم بين الثقافات [المختلفة] طبعا.

التطرف الفردي

وكذلك على مستوى أكثر عمقًا، فإن هذه التوقعات تشكِّل الأفراد بدخولها في تكوين أفكارهم ومشاعرهم طوال حياتهم. إذ لا يمكن لأيٍّ منا أن يسمى "مستقلًّا" أو صاحب تشريع ذاتي إلا على مدى محدود جدًّا. فالطفل الذي ينشأ بدون أي خلفية ثقافية سيعيش حياة هزيلة ومتزعزعة جدًّا، وليست حياة ثرية.

إن منح الأطفال تراثًا ثقافيًّا عاديًّا ليس تدخلًا، وإنما هو أحد الأعمال لتوفير الحياة البشرية العادية.

في الواقع، إذا اعتُبِرت كل المدخلات التي أثرت علينا تدخلًا، فإن فكرة التدخل برمتها كشيء مرفوض ستفقد معناها.

قد يبدو مفهوم هذا الاستقلال المنعزل تمامًا -والذي يتجاوز بكثير ما وصفه توكفيل بأنه موجود في عصره- غريبًا، لكن يجب التفكير فيه لكونه أصبح ذا تأثير اليوم. إنها بالتأكيد النهاية التي توجهنا الفردانية نحوها. وغالبًا ما يشعر الناس اليوم ببعض الذنب لأنهم لا يريدون ذلك حقًّا، لأنهم ليسوا مستقلين بما فيه الكفاية - وهي جزئية أخلاقية مدهشة تسللت حتى إلى

الكتابة النسوية[1]. كثيرا ما يُنظر إلى الاعتماد المتبادل الذي نعيش فيه جميعًا مع من حولنا على نحو ملائم تمامًا بنوع غريب من الرفض المتشدد في كثير من الأحيان، بوصفه نوعًا من التساهل غير المشروع. إن أحد أهداف هذا الكتاب هو لفت الانتباه إلى شذوذ هذه النظرة الأخلاقية. نعم، إننا نحتاج أحيانًا إلى الشجاعة والصدق للعمل بمفردنا، دون دعم الآخرين. لكن بالتأكيد لا يوجد سبب يوحي بأنه يجب أن يكون طموحنا أن نعيش بمفردنا. إن هدف عدم الاعتماد على أحد إلا الذات يبدو هزيلًا وسلبيًا بغرابة. إذ يُفترض أنه من الأفضل أن تهدف إلى أن تكون شخصًا يمكن للآخرين الاعتماد عليه عند الضرورة.

ومن ثم فإن الفردانية المتطرفة التي ترفض "المجتمع" بالكُلِّيَّة نوع خاص من الرؤى الأخلاقية -مرة أخرى، من شبه المؤكد أنها جزء من العمومية الزائفة. (سوف ننظر إلى المسألة بشمول أكثر عند مبحث الذاتية في الفصول من الثالث عشر إلى الخامس عشر). فهي ليست إلزامية بالنسبة لنا تمامًا مثل النزعة التشاركية المتطرفة التي تقودنا إلى الانغماس بالكامل في المجتمع. إن قبول أي من الطرفين يعني إصدار حكم أخلاقي قوي جدًا ومميز، وإمكانية إصدار أحكام أخلاقية هي (كما يجب أن نتذكر) ما نحاول البحث فيه

---

[1] يتجلى ذلك في كتابات الموجة النسوية الثالثة أو نسوية ما بعد الحداثة وما بعد النسوية، حيث تميل إلى التعددية لا الانفصال. وقد أخذت هذه الكتابات في الظهور منذ ثمانينيات القرن العشرين. ومع ذلك، فتلك النظرة التعددية لها مشكلاتها الضخمة والتي يتعلق كثير منها بنظرية الجندر. انظر للاستزادة المفيدة، ترجمتي لمقالة "نظرية الجندر" لـ بوني ج. سميث (المترجمة) :

https://bahethat.com/report/r37859

بالضبط. لكننا بحاجة إلى أن ننتبه بجدية للفردانية لأنها قوية جدًّا في العالم الحديث. خصوصًا أنها لعبت دورًا كبيرًا في توليد المشكلات التي ندرسها الآن، حول إمكانية الحكم والعلاقة العامة للفكر بالحياة. لكننا بالتأكيد لا ينبغي أن نعتبرها قدَرنا، بمعنى أنها شيء يجب أن نتقبله ونستمر فيه لمجرد أننا ولدنا في القرن العشرين.

الفردية المعتدلة، المجالات العامة والخاصة

ماذا عن الفكرة الأكثر اعتدالًا التي عبَّر عنها ميل، والمتمثلة ببساطة في منع التدخل -التطفل العادي المعروف- بعزل الرؤى الأخلاقية للناس داخل المجال الخاص ؟ هل يمكننا أن ننجح في التعايش في المجتمع على المستوى العملي مع السماح للجميع بمتابعة أخلاقهم الخاصة ؟ هل يمكننا ترتيب حياة عامة وسطية ومنظمة فقط من خلال المواءمة -من خلال الاتفاق على قواعد بسيطة محددة لا يفترض أن يكون لها أي قوة أخلاقية، مثل قواعد المرور- مع ترك كل شخص لينظم حياته الخاصة وفقًا لأخلاقه التي يرتضيها؟ هل هذه طريقة يمكن من خلالها القضاء تمامًا على النوع المرفوض من الحكم الأخلاقي - ذلك النوع الضار الذي يكوِّنه الناس تجاه بعضهم-؟

إن وجهة النظر المعاصرة هذه بالغة التأثير، وقد تم تنفيذها بالفعل إلى حد ما. فالقانون الآن لا يجبرنا جميعًا على الذهاب إلى الكنيسة الوطنية، أو ارتداء الملابس المناسبة لموقفنا. ولا يمنعنا من لعب كرة القدم أو الاحتفال بعيد الميلاد أو المقامرة أو شرب الخمر أو الذهاب إلى المسرح أو ارتكاب الزنا، وسائر الأمور التي كانت في أوقات وأماكن مختلفة جرائم يعاقب عليها

القانون. ربما يوافق معظمنا على هذا التقييد للمجال القانوني، أحيانًا لأننا لا نعتقد أن هذه الأشياء خاطئة، وأحيانًا لأننا نعتقد أنه حتى لو كانت خاطئة، فإن القانون ليس أفضل طريقة للسيطرة عليها، كما أنه ليس أفضل طريقة لمنعنا من قول الأكاذيب أو فقدان السيطرة على أعصابنا.

لكن الاقتراح الحالي يتجاوز ذلك بكثير. إنه يُعفِي المجال الخاص، ليس من القانون فقط، وإنما من الأخلاق أيضًا، أي من أخلاق الجميع باستثناء الأفراد المعنيين. ووفقًا للتصريح الذي انطلقنا منه في الأصل، فإنه يحظر أي حكم أخلاقي حول الشؤون الخاصة بالآخرين. (إذ يتم التعامل مع شؤونهم العامة بموجب القانون والعرف، واللذان توجههما مبادىء المواءمة). ولكن ما الذي يحدد حدود هذا المجال الخاص ؟ ما الذي يجعل بعض الأشياء خاصة ؟

خصوصية الباب الأمامي

يتخذ برايان بالمر -رجل الأعمال من كاليفورنيا والذي اقتبسنا عنه سابقًا- خطًّا شائعاً للغاية هنا، حيث يعتمد إلى حد كبير على الأبواب الأمامية. يقول: "لا تبرزوا ذلك في الشارع" مشيرًا إلى تعاطي المخدرات باعتباره من النوع الذي يرفضه. ولكن ماذا لو كان من داخل المنزل يتنمرون على أطفالهم أو يعذبون جداتهم ؟ يمكن أن تستمر الأعمال خلف الأبواب المغلقة أكثر مما يَقترح، ويمكن أن تظهر أشياء غريبة عندما تفتح الأبواب أخيرًا. إن الأبواب تبني حاجزًا بالطبع. وقد يكون من الصعب على القانون وعلى الجيران أن يكتشفوا أو يعالجوا ما يدور وراءها. لكن لا يمكن أن

يترتب على ذلك أنه لا يوجد أي سؤال أخلاقي يُطرح لأي شخص في الخارج حول هذه الأشياء. فالقول بأن ما يحدث داخل الفيلا رقم ١٢ هو أمر لا يجوز لأي شخص يعيش في أي مكان آخر أن يكون لديه أي رأي أخلاقي فيه، لا يمكن أن يكون صحيحًا.

يوضح بالمر أن سكان كاليفورنيا "لا ينزعجون من أنظمة القيم الخاصة بالآخرين". وهو يركز هنا -كما يفعل الناس في كثير من الأحيان عندما يتحدثون عن القيم أو الأخلاق- على نطاق خاص وضيق جدًا من النشاطات، والنشاطات الجنسية بصورة مركزية، تلك التي يعتقد كثير من الناس الآن بصدق أنها ليست خاطئة بشرط ألا تكون خطرة. وهذه الرؤية لم تُختَرع في كاليفورنيا فحسب. فقبل قرن من الزمان، تبرأت السيدة باتريك كامبل (Patrick Campbell) بعقلانية من الاهتمام بما يفعله الناس جنسيًا بشرط ألا يفعلوا ذلك في الشارع ويخيفوا الخيول. لكن الحكم على هذه الأشياء بأنها ليست خطأ، والحكم على إساءة معاملة الأطفال بأنها خطأ، كلاهما حكمان أخلاقيان. وما لم يتفق الناس على هذه الأحكام بصورة عامة، فإن فكرة المجال الخاص لن تعمل.

يتضح هذا إذا لاحظنا كيف ستتغير نظرتنا للموقف إذا اشتمل على مجموعة من الجيران الذين كانوا جميعًا يسيئون معاملة أطفالهم، والذين وافقوا -بدوافع حكيمة- على عدم التدخل في ذلك. لفترة طويلة، كان قانوننا يحمي ضرب الأطفال من قبَل والديهم، وكذلك ضرب الزوجات من قبَل أزواجهن، ليس خلف الأبواب المغلقة وحسب، وإنما في أي مكان. كان من المفترض أن تكون هذه أمورًا خاصة تمامًا. لكن هذا الحكم لم يكن من المفترض أن يكون مجرد صفقة احترازية؛ فقد تمت حمايته كعادة وافق عليها

فعليًا أولئك الذين صاغوا القانون وأداروه. كان هذا أيضًا رأيًا أخلاقيًا متميزًا، وقد قدموا أسبابًا له. لقد عظَّموا حقوق أرباب البيوت الذكور في الحكم بحرية ودون عوائق على عائلاتهم باعتبارها أكثر أهمية من حقوق أفراد الأسرة الآخرين في عدم التعرض للضرب. وكان هذا الحكم الأخلاقي المثير للاهتمام بصورة واضحة طويل الأمد وتم الدفاع عنه بقوة على أساس الخصوصية؛ حيث كان يُعتقَد أن ما يحدث داخل الأسرة ليس أمرًا أخلاقيًا يخص أي شخص خارجها. ولكن في نهاية المطاف، انهار هذا الدفاع لأن الحكم الأخلاقي على هذه المسألة تغير في المجتمع برمَّته. وعندما حدث هذا، خرجت الإساءة إلى الزوجات والأطفال من المجال الخاص وأصبحت معترفًا بها كمسألة رأي عام.

قد يفيد هذا المثال عن العنف المنزلي في إظهار أن فكرة الأخلاق تكمن فيما هو أعمق من فكرة المجال الخاص الذي تحدده العائلات أو الأبواب الأمامية، ولا يمكن حلها بداخل تلك الفكرة. إذ ليس لدينا أخلاق منفصلة، وميادين خاصة منفصلة لننشرها، كما لو كان لدى كل منا أسماك مختلفة الألوان وكل منا يضعها في حوض الأسماك الخاصة به. بل هناك أخلاق مشتركة، نعيش جميعًا بداخلها ونساهم جميعًا في تطوراتها. وتبقى هذه الأخلاق مشتركة بيننا مثل غلافنا الجوي رغم أن كل واحد منا يستخدمها ويدركها بطريقة مختلفة. إن الأبواب الأمامية في واقع الأمر حواجز أمام اللصوص، والشرطة، والتطفل غير الأخلاقي، وليس أمام الأحكام الأخلاقية. والأشخاص الذين يعيشون في منازل منفصلة سيظلون منتسبين إلى بعضهم بصورة حتمية.

ملاحظات

تمثلت يوتوبيا جورج برنارد شو، أو الحلم بمستقبل مثالي، في مسرحيته (back to methuselah). وكتب ويلز عددًا من هذه النبوءات، أشهرها يوتوبيا حديثة (A Modern Utopia) ورجال مثل الآلهة (Men Like Gods). ومنذ زمن شو وويلز، خرجت اليوتوبيا (على نحو مثير للاهتمام) عن الموضة، واستبدلت على نطاق واسع بكلمة "ديستوبيا" أو تخيلات عالم أسوأ بكثير من العالم الذي نعيشه الآن.

الفصل ١٠ :

الأخلاق والضرر

خصوصية الفرد، معيار إلحاق الضرر بالآخرين

هل يمكن التعبير عن فكرة المجال الأخلاقي الخاص بطريقة أكثر قابلية للتطبيق من تلك التي تقدمها طريقة الباب الأمامي، وذلك بتركيزها ببساطة على فكرة الضرر والمنفعة الفردية ؟

هذا هو المسار الذي اختاره مِيل، مؤكِّدًا أن المجتمع يمكن أن يتحكم في الفرد فقط من أجل منعه من إلحاق الضرر بالآخرين. لقد ذكر ذلك بلغة مدهشة مستمَدة في الواقع من النظرية السياسية. "**أما في الجزء الذي يخص نفسه فقط، فإن استقلاليته تكون حقًا مطلقًا. فالفرد ذو سيادة على نفسه، وعلى جسده وعقله**" (Liberty, p. 73).

إن اللغة مدهشة لأنه قد يبدو من الطبيعي لشخص ما أن يتخذ نفس موقف مِيل للتخلص من مفاهيم مثل المطلق والسيادة تمامًا. وربما كان هذا بالفعل هو الأسلوب الأكثر حكمة. وعلى مستوى بسيط، كان مبدأ ميل بالطبع ذا فائدة هائلة في كبح جميع أنواع الاستبداد التافه وغير المجدي.

لكن إذا طُبِّقَ بدقة على نطاق تام من القضايا -إذا قمنا بمحاولة جادة للتعامل مع الاستقلال بوصفه مطلقًا- فإن المبدأ يثبت أنه غير عملي ما لم توضع مجموعة كاملة من الأحكام الأخلاقية الإضافية لتوفير خلفية مناسبة. وبوضوح، إنه يثير مجموعتين رئيسيتين من الصعوبات.

١. إلحاق الضرر بالذات

في المقام الأول، ليس من الواضح أن إلحاق الضرر بالذات يقع دائمًا خارج [حدود] الأخلاق. افترض أن شخصًا ما بدأ في تقطيع مفاصل أصابعه واحدا تلو الآخر، في منتصف ميدان ترافالغار. وعندما يعترض الناس، يقول هذا الشخص :

"آسف، لم أكن أعلم أن ذلك قد يزعجكم. بالطبع أفهم أن الإزعاج ضار، وأنه يجب ألا أؤذي أي شخص باستثناء نفسي. لذا سأذهب إلى المنزل وأقوم بذلك هناك". هل هذا التراجع إلى خصوصية الباب الأمامي سيرضي النقاد ؟ إن التدمير الجاد للذات لدى الآخرين ليس مجرد شيء لا يحبه الناس، أو مجرد مسألة ذوق، مثل الصوت الصاخب أو الأسلوب القاسي. إنه كذلك شيء لا يوافقون عليه. فمعظم الناس إذا علموا بحدوث انتحار وشيك أو تشويه للذات، سيعتقدون أنه من الصواب بذل جهود هائلة لمنع ذلك، ولن يعتقدوا أن القيام بذلك تدخل غير مشروع. وإذا كان الشخص الذي يفعل هذه الأشياء عقلانيًا بما يكفي ليتناقش معهم، فلن يترددوا في إخباره بأن تلك الأفعال خاطئة.

وهذا لا يعني بالطبع أن الانتحار لا يمكن تسويغه أبدًا.

ففي حالات معينة، يمكن تقديم حجج قوية لإثبات أنه من المنطقي حقًا أن يختار الشخص الموت. لكن يجب أن تكون هذه الحجج من الحجج التي يمكن إظهار قوتها. ولا يمكن تجاوزها بالقول إن الانتحار شأن خاص. كما يعتقد بعض الناس أيضًا أن مثل هذه الحجج لا يمكن أبدًا أن تكون قوية بما يكفي لتسويغ إهلاك الذات، وهذا هو السبب في أن القتل الرحيم –الموت

غير المؤلم برغبة المرء وموافقته- يظل قضية مثيرة للجدل[1].

وبالتالي عندما نقول أنه يجب السماح بفعل ما لأنه خاص، فإننا لا نعني فقط أنه لا يؤثر على أحد سوى الشخص الذي يقوم به. بل نعني أكثر من ذلك. نعني أننا قررنا أن هذا الفعل عمومًا ليس خطئًا، وهذا حكم أخلاقي. لذلك إذا أردنا إضفاء طابع العادة على هذا التسامح كنظام واسع الانتشار، فنحن بحاجة إلى اتفاق أخلاقي عام على ما هو خطأ وما هو ليس كذلك.

٢. إلحاق الضرر بالآخرين

وماذا عن الآخرين ؟ إذا قلنا أن إلحاق الضرر بهم بلا داعٍ أمر خاطيء دائمًا، فنحن ملتزمون بالفعل بإصدار هذا الحكم الأخلاقي الكبير على الأقل. (ويمكن بالتأكيد أن توجد أنظمة أخلاقية أنانية تمامًا وغريبة الأطوار من شأنها أن تنكر هذا الحكم، وهناك كثير من الأنظمة الجزئية القائمة على التسلسل الهرمي تدعي أنها تسوغ الإضرار بأصناف معينة من الناس). ثم أيضًا لكي نرسم حدودنا فإننا نحتاج إلى اتفاق على ماهية الضرر، وما هي الضرورات التي تسوغه. هل من الضار، من حيث المبدأ، توظيف الناس بطرق قد يُعتقد أنها مرفوضة ؟ قد تكون الضغوط الاقتصادية قوية للغاية.

---

[1] يبدو أنه لا يمكن حسم هذه القضية الأخلاقية -ضمن قضايا أخرى كثيرة- إلا من خلال الدين. فمع حب الإنسان الطبيعي للحياة وكرهه الطبيعي لإلحاق الضرر بنفسه، تبقى الحالات الصعبة التي يتعرض فيها بعض الناس لآلام ينهارون أمام احتمالها أمرًا مثيرًا للجدل عند من لا ينطلق من تشريع إلهي ويؤمن بالجزاء. (المترجمة).

هل من المسوغ أن تدفع المال لشخص ما مقابل الدعارة، أو ليكون تاجر مخدرات، أو عاملًا في مسلخ[1]، أو عالما في مصنع يصنع أسلحة كيميائية ؟ وكذلك ماذا عن أنواع معينة من الإقناع والتأثير والدعاية ؟ هل يمكن القول بأن بعض هذه الأمور ضارة ومفسدة بلا شك، أم أنها مسألة اعتباطية يقررها الذوق الفردي لكل فرد ؟

هذه هي المجالات التي تصنع فيها الأحكام الأخلاقية الأساسية حول الطبيعة العامة للنشاط فرقًا كبيرًا، وبالتالي فهي المجالات التي يكون فيها الجدال ساخنًا أكثر، كما يمكن رؤية ذلك بسهولة بقراءة الرسائل في أي صحيفة. ومن ثَم فقد كتب مراسل لصحيفة الغارديان في ٤ أغسطس/آب عام ١٩٨٩م، عن المدارس الطائفية، وأعلن جزمًا أن "غرس المعتقدات في الأطفال هو شكل من أشكال إساءة معاملة الأطفال ... فزعْمُ حرية المعتقد في هذا البلد يشمل الحرية في غسل دماغ طفلك".

من الواضح أن هذا الكاتب، مثل كثيرين غيره، كان يدور في ذهنه مجموعة واحدة فقط من المعتقدات. ولكن هناك أنواع كثيرة، وكل معتقد له نقيضه. ورفض الوالدين لغرس أحد المعتقدات حول أي سؤال يفكر فيه الطفل ويسأل عنه على الإطلاق غالبًا ما يصدم الطفل بوصفه ببساطة إقرارًا للاعتقاد المقابل. يمكنك بسهولة غرس الإلحاد، أو ازدراء الدين، أو ازدراء

---

[1] يزول التعجب من استنكار المؤلفة العمل في مسلخ باستحضار أنها نباتية ولا ترى الإنسان إلا مجرد شريك للحيوانات في البيئة وهم شركاء له فيها يتساوون معه في الحقوق، ولكن يبقى التعجب من جمعها بين أمر كهذا وبين الدعارة وتجارة المخدرات والأسلحة الكيميائية، باعتبار أن الاتفاق الأخلاقي بين الناس على هذه الأمور لا يقارَن بالاتفاق على ما تعتقده المؤلفة. (المترجمة).

رؤى معينة حول ما ينبغي أن يكون عليه الدين، ويمكنك القيام بذلك ببساطة بالطريقة التي ترفض بها الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بها.

أو يمكنك أن تغرس بالمثل فكرة أن الموضوع بأكمله محرج للغاية، أو حتى من العيب، وأن الأشخاص المهذبين لا يتحدثون عنه.

لكن ما لا يستطيع أحد فعله هو قمع فضول الطفل الطبيعي لمعرفة آراء الكبار حول موضوعات مهمة، أو ميله إلى تبني هذه الآراء مؤقتًا حتى يجد سببًا لرفضها[١].

إن "غسل الدماغ" شيء مختلف تمامًا، [فهو] مجموعة خاصة من الأساليب للهدم المتعمد لنظام المعتقدات الموجود بصورة طبيعية لدى الشخص لاستبداله بآخر يختاره مَن يغسل له دماغه.

لكن الطريقة العادية والطبيعية التي يكوِّن بها الناس أنظمة معتقداتهم الخاصة هي أخذ جميع المواد الخام ممن يحيطون بهم، والاختيار منها تدريجيًا. ولا يوجد خيار متاح لعزل الأطفال عن التأثير بالكليَّة.

---

[١] يرجع هذا إلى استحالة أن يعيش الإنسان المتحدث بلغة بلا أي معتقدات، أو بلا رؤية للعالم من حوله، ولما كان في طفولته غير مستقل بقدرته على اكتساب بعض المعارف -كما هو غير مستقل بأمور أخرى كثيرة مما يخصه-، فإنه يعتمد في اكتسابها على الآخرين، ونستفيد من هذا أن التلقين في حد ذاته ليس مذموما كما قد يشيعه القائلون بنقد "الإيمان بالموروث"، بل هو أمر لابد منه في المراحل الأولى. للاستزادة حول تجذر الرؤية الكونية لدى الإنسان ولزومها له، انظر: مداخل مفهومية إلى مباحث فلسفية وفكرية، للدكتور عبدالرزاق بلعقروز الصادر عن مركز نماء عام ٢٠١٧م. مبحث : رؤى العالم. (المترجمة).

هذه الأسئلة حول التلقين تطرح بقوة خاصة فيما يتعلق بالأطفال، ومن المثير للاهتمام ملاحظة مدى ثقة براين بالمر في رد فعله على تعاطي المخدرات في وجودهم. يقول بحزم : "لا تعرض أطفالي لها". ولكن لم لا ؟ هناك حكماء معاصرون، مثل تيموثي ليري (Timothy Leary) وحتى ألدوس هكسلي (Aldous Huxley)، الذين تشير نظمهم القيمية إلى أن تعاطي المخدرات لا يسبب ضررًا على الإطلاق، بل له فائدة. والأطفال بعد كل شيء هم أفراد منفصلون، والالتزام الصارم بفردانية الشخص يجب بالتأكيد أن يسمح لهم بإصدار أحكامهم المنفصلة.

لطالما كانت حالة الأطفال لغزًا بالنسبة للتفكير الفردي. ولم يهتم حكماء التنوير الأوائل بها كثيرًا، لأنهم كانوا منكفئين قبل كل شيء على إيصال ممثليهم إلى مواقع السلطة السياسية. ولهذه الأغراض، استخدموا نموذجًا بسيطًا جدا للعقد الاجتماعي لا يُحتَسب فيه سوى أصحاب المنازل الذكور فقط. وقد اعتمدوا بثقة على شعارات مثل "حقوق الرجل"، و"رجل واحد صوت واحد"، وفي الغالب كانوا يستقبلون أي حديث عن حقوق المرأة ببرود. بيد أن الأسباب التي قدموها للمطالبة بالحرية الشخصية كانت أسبابًا عامة تمامًا، بحيث لا يمكن إيقافها باتساق في هذه المرحلة. وفي مناقشة التربية، أوصى بعضهم -ولا سيما روسو- بقدر كبير من الحرية لـ "الطفل"، بشرط أن يكون هذا الطفل ذكرًا دائمًا[١].

---

(١) See his Emile, Of Education, Book 5, for the quite different treatment of girls.(المؤلفة)

كل هذا أدى إلى كثير من التناقض والارتباك، ولا أريد أن أقول الخداع. لكن في أيامنا هذه، قام أنصار التربية "التقدمية" بخدمة جيدة عن طريق استخلاص العواقب الكاملة للفردانية على الأطفال من الناحية النظرية ومن ناحية الممارسة. وقد نتج من هذه التجارب أن بعضها مثمر وبعضها الآخر غير مثمر. وهناك بالفعل كثير من القيود التي تبين أنها غير ضرورية ومضرة للأطفال. لكن محاولة قمع جميع القيود -إعطاء الطفل حياة غير منظمة تمامًا، ولوحة بيضاء يجب أن يرسم عليها بإبداع صورته الأصلية عن العالم- **هي محاولة سخيفة ومحكوم عليها بالفشل**. إن المدخلات الإيجابية مطلوبة. إذ يحتاج الأطفال إلى وجود أشخاص من حولهم يهتمون بشؤونهم بالقدر الكافي، ويراقبون ما يفعلونه ويرشدونهم بشأنه. إنهم بحاجة إلى صورة للعالم يبدأون منها. يحتاجون أيضًا معرفة بعض التفاصيل عما يمكن أن يتوقعوه من الآخرين، وما هو متوقع منهم بالفعل. (وهذا ينطبق حتى على المراهقين الذين قد يقررون في كثير من الأحيان رفض هذا التوجيه وتثبيط تلك التوقعات. وما لم يعرفوا ما هي التوقعات، فلن يكون لعملهم المعنى الذي يقصدونه). إذا نشأ طفل محاطًا بأناس لم يعبروا له عن أي آراء، ولم يبالوا بما يفعل -أولئك الذين يجيبون دائمًا بـ "تمامًا كما يحلو لك يا عزيزي" على أي اقتراح قد يقدمه- فلن يمكنه أبدًا توجيه نفسه في الحياة على الإطلاق.

وبالتأمل في هذا، فمن الممكن أيضًا أن نتساءل عما إذا كان الأطفال يمثلون استثناءً هنا. وماذا عن بقيتنا ؟ هل من المعقول القول بأنه في سن معينة -لنفترض أنها سن السادسة عشرة أو الثامنة عشرة أو الحادية والعشرين- يصبح كل منا مستقلًا تمامًا، ومن ذلك الوقت فصاعدًا نصمم حياتنا دون أي حاجة للتأثير أو التوجيه من أي شخص من حولنا ؟ هذا لا

يكاد يكون مقنعًا. حتى بالنسبة للبالغين، فإن العيش في دائرة من الأشخاص الذين لا يقدمون لنا أي اقتراح مطلقًا ويقولون دائمًا "تمامًا كما تحب" لأفكارنا الخاصة من شأنه أن ينتج تأثيرًا مميتًا، ليس قارس البرودة فحسب ولكنه كذلك مهين جدًا. وإذا تعامل الجميع على هذا النحو، سنبدأ في الاحتجاج: "لماذا لا تأخذون ما أقول على محمل الجد ؟ هل تعتقدون أنني مجنون ؟". إن هذا مؤلم مع أننا غالبًا نجد استجابات أخلاقية من الآخرين، فنحن بحاجة إليها إذا أردنا أن نشعر أننا أحياء بأية حال. إن العزلة الأخلاقية عنصر نادرًا ما يعيش فيه جنسنا البشري، وهذا صحيح لا بسبب مجرد ضعفنا، وإنما بسبب قوتنا. فمعظم قدراتنا، العاطفية والدماغية، قدراتٌ اجتماعية. وهي تؤهلنا لفعل الأشياء مع الآخرين، والعزلة الصارمة تجعل هذا مستحيلًا.

أي حياة ؟، وأي ضرر ؟

وبالتالي فمن الصعب أن يمنحنا مجرد السماح للآخرين بالعيش وفقًا لأنظمة القيم المنفصلة الخاصة بنا حياةً من الإنجاز البشري. إن "السماح بفضاء" للآخرين أمر ضروري حقًا، لكنه لا يعني الانسحاب من حياتهم تمامًا.

في هذه النقاشات حول الحرية، يتم أحيانًا نسيان حاجتنا إلى مساعدة بعضنا بإيجابية -وبالتالي إلى التأثير على حياة بعضنا. لا شك أنه سيكون من غير المنصف أن نهتم كثيرًا باستخدام براين بالمر العفوي للعبارة المبتذلة [الكليشيه]، "إذا كان لديك المال يا عزيزي". فهو لم يكن يُسأل عن

واجباته العامة، بل عن المبادىء التي يدير حياته الشخصية على أساسها، وربما لم تكن هذه [المبادىء] تتطرق إلى كيفية رد فعله على أقوال الآخرين خارج عائلته. لكن الموضوعات متصلة. وإذا كان المرء يفكر في الواجب تجاه الآخرين باعتباره مسألة سلبية في المقام الأول تتمثل في احترام خصوصياتهم بعدم التدخل فيها، فمن المؤكد أنه في خطر يتمثل في عدم الانتباه للأوقات التي يحتاجون فيها إلى المساعدة بصورة خاصة.

إن هذا الخطر ليس متخيَّلًا. ففي الحقيقة، ثمَّ فرق هائل فعلًا في السلوك الودّي اليومي مع الجيران بين تلك الأجزاء من العالم الحديث التي ما زال يوجد بها وعي مجتمعي أكثر تقليدية وبعض المدن التي اختفى منها تقريبًا؛ وهو اختلاف قد يكون في بعض الأحيان أمرًا حيويًا للحفاظ على حياة المرء وصحته العقلية. لكن الأبعد من ذلك أن هناك مسألة أوسع تتعلق بالواجب السياسي، وهنا يمكن للفردانية أن تصطدم بمفارقة غريبة. فالحريات التي نقدِّرُها للغاية في الغرب فاز بها نشطاء كرسوا حياتهم لقضية الحرية، وأنفقوا وقتهم ومواردهم بلا هوادة من أجل هذه القضية. إذا كانوا ممن فضلوا البقاء في المنزل والقيام بأشياءهم الخاصة، لكان ميل وشافتسبري (Shaftesbury) وويلبرفورس (Wilberforce) وجيفرسون (Jefferson) وروسو وماري ولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) وتوم باين (Tom Paine) ومئات آخرون يتمتعون بحياة أسهل وأكثر متعة. فلماذا لم يفعلوا ذلك ؟

ليس معقولًا القول بأن الشهرة والسلطة كانت مكافأة لهم. فقد كانت آفاق السلطة بعيدة للغاية، ولن يُقدِّر هذا النوع من الشهرة أيُّ شخص لا يعتقد في الواقع أن هذه القضية مهمة. يتضح أن ما حركهم لم يكن الرغبة

المباشرة في التمتع بـ "الفضاء" والحرية بأنفسهم، بل كانت رؤية لأسلوب حياة مشترك كامل يمكن للجميع من خلاله الاستمتاع بهذه الأمور. لقد **حكموا** على أسلوب الحياة هذا بأنه جيد جدًّا حتى [رأوا] أنه من المفيد أن يضحوا بمصالحهم الخاصة للحصول عليه. إن هذا مثال على مجموعة مهمة جدًّا من الأحكام القيمية، والتي يتعين علينا جميعًا أن نصدرها باستمرار، حول المُثل، وحول نوع الحياة التي نعتقد أنها حياة جيدة. تحدد هذه الأحكام الطريقة الكاملة التي يتم بها هيكلة ترتيباتنا العملية، كما أنها جدُّ مفيدة لتحديد ما نعتبره ضررًا.

فمثلا، من وجهة نظر هندوسية تقليدية، كل ما يحفظ على الناس طريقة الحياة التي تنتمي إلى طبقتهم هو أمر جيد، وما قد يدفعهم إلى الابتعاد عنها ضار. ومن الناحية الماركسية، كل ما يصنع الثورةَ جيد، وبالتالي فإن ما ينزِع إلى تأجيلها ضار. أما من وجهة النظر الفرويدية، فكلا النوعين من الضرر بعيدٌ نوعًا ما وغير واقعي؛ والضار حقًّا هو فقدان المعرفة الذاتية، رغم أن منتقدي الفرويدية قد اقترحوا في بعض الأحيان أن بعض القيود على معرفتنا الذاتية قد تكون ضرورية لصحتنا وسلامتنا العقلية. وكذلك من وجهة نظر شخص مقتنع بالكفاءة المطلقة للعلم، فإن أي تربية أو دعاية قد تقلل من مكانة العلم ضارة.

لا يقتصر هذا الاختلاف على الطوائف أو الجماعات التي قد نرفضها باعتبارها متطرفة أو منحرفة. بل إنه يظهر في كل مكان بالطريقة التي تُقسَّم بها الثروات. فالمجتمعات التي تكرس نفسها لنوع معين من الفنون ستقدم الوقت والموارد الأخرى له، بينما قد يعتقد الآخرون أنها يجب أن تقدَّم إلى بناء المساكن أو إلى الدين أو كسب الأموال أو مساعدة الفقراء أو تعزيز

الصحة البدنية. ستحرص المجتمعات التي تقدر هذه الفنون بلا تردد على أن يقضي أطفالها وقتهم النفيس واهتمامهم في سنوات تكوينهم الأولى على هذه الفنون، وستحاول أن تصبغهم بصبغة تبجّل [الفنون] التي ستميل إلى تشكيل حياتهم بأكملها.

وسيكون من المضر جدا في هذه المجتمعات ترك الطفل دون تعلم الفن الذي سيحتاجه مدى الحياة. على سبيل المثال، توصي ثقافة بالي (Balinese) التقليدية بأنه ينبغي أن يرقص الجميع، وتطالب الثقافة الغربية الحديثة بأن يقرأ الجميع وأن يمارسوا بعض الرياضيات الأساسية. وبالتالي فإن حرمان أي شخص من هذه المهارات في هذه المجتمعات هو إلحاق ضرر فعلي به. كل المجتمعات لديها بالضرورة مثل هذه القيم المهيمنة، ومحاولة البقاء على الحياد بينها لن تؤدي إلا إلى وجود فقر مدقع. لقد اعتنق الناس حينًا من الدهر فكرة أن المجتمع الغربي يمثل استثناءً لهذه القاعدة، حيث رأوه متفرجًا أو قاضيًا محايدًا، قادرًا على فهم وتقييم جميع الحضارات الأخرى. لكن هذا حُلمٌ باطل.

خاتمة : أهمية الجماعية

يترتب على ذلك، بمعنى ما وإلى حد ما، أن كلًّا منا يتكون أخلاقيًّا من ثقافته ومجتمعه. وفي هذا الفصل، كنا نؤكد على هذا الاعتماد؛ وقد لاحظنا الأساس الضروري للتقاليد المشتركة الذي يدعمنا جميعًا ويتيح لنا العمل أخلاقيًّا لمقاومة فكرة غير واقعية وجدٍّ معزولة حول الذات الفردانية. لقد كنا نبحث في الجانب الجماعي للأخلاق، وقد اتضحت هذه الحقيقة من

الطريقة التي مكّنتنا بين حين وآخر من اتخاذ بعض الأحكام الأخلاقية كأمثلة يمكن تعميمها بصورة معقولة.

لقد استشهدت بعدد من هذه الأمثلة، بدءًا من حكم ميل حول امتياز الفعل الحر على الفعل الآلي، والاعتراض على العقاب الوحشي على نطاق واسع، مع توقُّع واثق من احتمالية قبول معظم قرائي لهذه الآراء إذا أعملوا الفكر؛ ليس اعتباطًا أو انطلاقًا من العادة، كما قد يصرِّحون بتفضيل [طبق] التندوري على البرياني، وإنما لأنها تنسجم مع أسس عميقة جدًّا وعامة في الفكر والحياة من حولنا، وهي أسس مبنية بداخل حياتنا كلها.

يمكن رؤية أن هذه الثقة ليست مجرد ثقة اعتباطية من خلال نظرة سريعة على ما سنفعله إذا أردنا رفض هذه الأحكام. بحيث إذا اختلفنا (مثلا) مع مِيل بشأن امتياز العمل الحر، فلا يجب أن نعلن خلافنا ونهرب. يمكننا أن نجادل، وإذا كنا مهتمين جديًّا فسنقوم بذلك. في الواقع، لقد قدم عالم النفس السلوكي ب.ف. سكينر (B.F. Skinner) خدمة لنا جميعًا بافتتاح النقاش حول هذه الفكرة بالذات. فقد كتب كتابًا كاملاً بعنوان "ما وراء الحرية والكرامة" (Beyond Freedom and Dignity (Penguin, 1973) للتشكيك في قيمة هذه المُثل التحررية والإصرار على أنها تسببت في قدر كبير من الضرر. وبفعله هذا، قدم أسبابًا يمكن لبقيّتنا موازنتها وقبولها أو رفضها. وفي الحقيقة، تستمر هذه العملية على نطاق ضيق طوال الوقت.

ورغم ما يقال كثيرًا باستحالة الجدال المنطقي في الموضوعات الأخلاقية، إلا أن ذلك ليس صحيحًا. فكل ثقافة بها خلافات. والانتقادات الطفيفة، والاستياء الطفيف [أمورٌ] يُعبَّر عنها باستمرار، وحين يُعبَّر عنها يمكن

شرحها أكثر والتنازع حولها بوضوح. وبمرور الزمن قد تقرر تغيرات كبيرة جدًا في الرأي. إن أي ثقافة تحتوي على بعض المواد الخام لتغيير مخطط القيم الخاص بها، ومع وجود ثقافة علنيَّة ومعقدة للغاية مثل ثقافتنا، تكون هذه المواد كثيرة جدا بالفعل.

إن الجانب العام والجماعي للأخلاق واضح فيما يتعلق بهذا، ولكن إلى أي مدى يمتد ؟ من السهل أن نفهم لماذا قد نعتمد -عند الجدل داخل ثقافتنا الخاصة- على خلفية مشتركة تزوِّد كلا الطرفين ببعض المنطلقات المشتركة. لكن ماذا يحدث عندما نسافر خارج تلك الثقافة المشتركة ؟ هذا ما يجب أن نسبر غوره في الفصل التالي.

الفصل ١١ :

إعادة النظر في النسبية

مشكلة تصادم الأعراف

هل الفرق بين الصواب والخطأ قد يتحدد حقًا من خلال المكان الذي تعيش فيه ؟ وهل الأخلاق دائما مرتبطة بالثقافة، شأنها في ذلك شأن العادات والموضات ؟ هل جميع المبادئ "صالحة داخل إطارها ومرجعيتها فقط" ؟

إن هذا التشكك قديم وطبيعي جدًا، وقد أعجب اليونانيون به كثيرًا كما هو حالنا. أعتقد أنه من المفيد بدء مناقشتنا من القصة البارزة التي اعتاد هيرودوت (Herodotus) على توضيحها في التاريخ. وعلى الرغم من أن هذه القصة معروفة جيدًا، إلا أنها لا تتقادم على الإطلاق وستقودنا إلى قلب المشكلة. إذ نقرأ في المجلد الثالث، الفصل ٣٨ :

"عندما كان داريوس (Darius) ملكًا على بلاد فارس، استدعى اليونانيين الذين تصادف وجودهم في بلاطه، وسألهم ماذا يأخذون مقابل أن يأكلوا جثث والديهم. فأجابوا أنهم لن يفعلوا ذلك مقابل أي أموال في العالم. وفي وقت لاحق، بحضور اليونانيين، ومن خلال مترجم (حتى يتمكنوا من فهم ما يقال)، سأل بعض الهنود من قبيلة تسمى كالاتيا (Callatiae)، والذين يأكلون جثث والديهم بالفعل، ماذا يأخذون مقابل إحراقهم. فأطلقوا صرخة من الرعب ومنعوه من ذكر مثل هذا الأمر المروع. يمكن للمرء أن يرى من خلال ذلك ما قد يفعله العرف،

وقد كان بين بيندار[1] (Pindar) محقًا في رأيي عندما أطلق عليه لقب "مَلِك الجميع".

عندما أقول إن هذه القصة لا تتقادم، فإنني أعني أنه يمكننا على الفور أن نقارن الموقف الذي يصفه هيرودوت بأي موضوع في أي صحيفة يومية. ولأننا لسنا ملوكًا، لا يمكننا بالتأكيد أن نجمع بين طرفي هذه الخلافات بهذه الدقة. ولكن بسبب اختلاط الثقافات معًا بحريةٍ اليوم، فإن الخلافات العميقة والمؤلمة من هذا النوع تحدث باستمرار. يواجه الناس باستمرار عادات بعضهم ويهتفون علانية بأنه من غير الممكن تصور أن يقبلها أي فرد ذي مروءة. بيد أنه كان هناك تغيير مهم أيضًا. فالحقيقة الواضحة المتمثلة في أن هذه التصادمات أصبحت الآن شائعة جدًّا تعني بطريقة أخرى أن الأمور تغيرت جذريًّا الآن. إن جميعنا تقريبًا نعلم اليوم أن هناك أشخاصًا لديهم عادات مختلفة تمامًا عن عاداتنا. وقد أدى انفجار الاتصالات إلى أن الجميع تقريبًا، حتى في المناطق النائية من العالم، يشبُّون الآن بمعرفة أساسية بوجود كثير من طرق الحياة المختلفة تمامًا عن طرقهم الخاصة؛ وهو نوع من المعرفة كان نادرًا تمامًا.

قداسة العُرف

يسبب هذا السياق المختلف تغييرًا كبيرًا في طبيعة المشكلة فعلا، وهو تغيير يجب أن نأخذه في الاعتبار إجمالًا. لكن أولًا، من المهم ملاحظة أن رد الفعل المروع الذي أخبر به هيرودوت ليس مجرد تحيز طائش. فاحترام العُرف

---

[1] شاعر يوناني غنائي قديم. (المترجمة).

ليس مَرَضيًّا. إنه أمر طبيعي، ليس بالنسبة لجنسنا فحسب، وإنما بالنسبة لمعظم الحيوانات الذكية. من الضروري أن توجد خلفية ثابتة نسبيًّا للعرف بوصفه قاعدة يُبنى عليها أسلوب حياة مقدام وبنَّاء ومعقد. فالنماذج التي نكبر معها -كالعادات، والاحتفالات، والمهرجانات، والملابس، وأنواع الطعام والشراب، والعادات الاجتماعية، والمصالح المشتركة، والمخاوف والنكات، والأمور المعظَّمة أو المحرمة- تدخل بعمق في كينونتنا.

المسايَرة والموضة

إذا كان أي شخص يشك في هذا الاحتياج، فقد يكون من المفيد ملاحظة القلق الهائل الذي يشعر به كثير من الناس اليوم بشأن تفاصيل ارتداء الملابس العصرية المناسبة -وهو قلق يمكن أن يتعمق حتى مع الأشخاص الذين يفخرون بتحررهم من التقاليد على وجه الخصوص. حيث صارت القمصان المناسبة، والجينز المناسب، والأحذية الرياضية، وتسريحات الشعر إجبارية تمامًا، وعلى الرغم من أن الموضة تُغيِّر باستمرار تفاصيلَ ما هو مناسب، فإن المطلب العام بمواكبة الموضة ما زال مطلبًا خارجيًّا قويًّا وغير متغير، تفرضه المجموعة على الأفراد. (يقال) أن عددًا من الأشخاص في أمريكا قد قُتلوا مؤخرًا بسبب أحذيتهم الرياضية العصرية فحسب. وفي الحقيقة، إذا سأل الحاكم اليوم نفس السؤال الذي طرحه داريوس، "ماذا تأخذ مقابل أن تلبس بطريقة غير عصرية لمدة عام ؟" يبدو على الأرجح أن كثيرًا من الناس سيعطونه نفس الإجابة التي حصل عليها داريوس من الإغريق وكالاتيا.

لقد لاحظ مِيل هذا التغيير المثير للاهتمام -والذي بدأ يظهر في عصره بالفعل- من مسايرة الماضي إلى مسايرة الحاضر :

"لقد أهملنا ثياب أجدادنا الثابتة؛ ما زال يتعين على الجميع ارتداء ملابس مثل الآخرين، ولكن قد تتغير الموضة مرة أو مرتين في السنة. ولذلك فإننا نحرص على أنه عندما يحدث تغيير، يجب أن يكون من أجل التغيير وليس من أجل أي فكرة عن الجمال أو الملاءمة؛ لأن نفس فكرة الجمال أو الملاءمة لن تهجم على العالم كله في نفس الوقت".

(Liberty, p.128)

إنني أذكر هذا المثال، لا لأسخر من الموضة، وإنما لأنه قد ينقذنا من الانطباع المضلل الذي يصيبنا بسهولة والذي يتمثل في أننا كأشخاص معاصرين مُستثنَون من قيود العُرف. فلأننا نسمع عن كثير من الثقافات -نظرًا لأننا على دراية بالتنوع بشكل أفضل بكثير مما اعتاد عليه الناس- قد نشعر أننا انتقلنا إلى مستوى مختلف وننظر إلى امتداد كل هذه الرموز في الماضي من واقعنا الذي يمكننا وحدنا رؤيته. إذا اعتقدنا ذلك، فإن نسبيَّتنا تعتبر بالكليَّة وجهة نظر حول أعراف الآخرين. وهذا يعني أننا لم نبدأ في رؤية المشكلة الحقيقية.

الرمز والمعنى

ما السبب في أن متطلبات العرف قوية جدا ؟ لماذا تبدو تفاصيل الملابس أو حتى طقوس الدفن مسألة ظاهرية تمامًا، هل هذه هي الأشياء التي يستعد الناس للموت من أجلها أحيانًا ؟ من الواضح أن مثل هذه التفاصيل الظاهرة على السطح تصبح أوعية رمزية تُحمَل فيها المعاني ذات

الأهمية القصوى، ولا يمكن نقل هذه المعاني بسهولة دون انسكاب. وعلى غرار اليونانيين وكالاتيا في قصة هيرودوت، فإن أنصار الملابس الأنيقة يُعرِّفون الرموز بالقيم التي يرمزون إليها بإحكام، ولا يشعرون أنه من الممكن أن يحصلوا على أحدهما دون الآخر.

هل المعنى شيء منفصل يمكن أن يوجد بدون هذه الطريقة في ارتداء الملابس ؟ يجب أن يكون الأمر كذلك إلى حد ما، لأن المعنى نفسه يظهر غالبًا في كثير من الطرق المختلفة لارتداء الملابس. عندما نسمع عن عادة مدهشة، فإن تفكيرنا الأول، بعد أن نتغلب على دهشتنا، هو أن نسأل ما هو المعنى الأعمق أو العالمي إلى حد ما، والمعقول من حيث المبدأ لأنفسنا، والذي يكمن وراء هذا الرمز الغريب. هذا سؤال ملازم للرحّالة وعلماء الأنثروبولوجيا، وغالبًا ما يحصلون على إجابة واضحة له. وهكذا نرى على الفور أن الاحترام المشترك للموتى يكمن في عادات كل من اليونانيين وكالاتيا على حد سواء. إننا نفترض بانتظام أن شيئًا من هذا المعنى موجود، كما نفترض بسهولة أن الأشخاص الذين يتحدثون لغة غريبة ليسوا مجرد مثرثرين ولكن لديهم معانٍ لكلماتهم، وهي معانٍ من شأنها أن تنقل لنا شيئًا أيضًا في الظروف المناسبة.

إن هذا الافتراض ليس مجرد خيال متفائل. بل هو شرط ضروري لموقفنا العملي. فإذا لم يكن لدينا -على مستوى ما- بنية عقلية مشتركة مع أشخاص آخرين، فلن نتمكن من العيش معهم على الإطلاق، ونحن نفترض بحق أنه على الرغم من تنوعهم من حيث المبدأ، فإن الغرباء أشخاص يمكننا في نهاية المطاف أن نعيش معهم. لا يجب علينا أن نفترض أنهم يشبهوننا تمامًا بأي شكل من الأشكال، ولكن علينا أن نفترض إذا أردنا التواصل

معهم بأية حال، أن هناك تشابهًا مناسبًا في البنية الأساسية. هذا جزء من افتراضنا العام لنسكن عالماً واحداً هو من حيث المبدأ يتسم بالتماسك والوضوح، وهو افتراض ضروري بالنسبة للأخلاق كما هو بالنسبة للعلم، وهو بالفعل أساس كل الفكر. وسنعود إلى هذا الافتراض المهم في نهاية الفصل. وبالتالي فإننا نفترض حقًّا أنه في معظم الحالات يكون للعرف معنى متوفر لنا كذلك[١].

لكن هذا المعنى ليس بالضرورة شيئًا محددًّا تمامًا بحيث يمكن إرساؤه بوضوح بعيدًا عن العرف مثل إمكانية عدم تغطية الجسد بالملابس.

كان كل من اليونانيين وكالاتيا يرون طرقهم الخاصة في معاملة الموتى على أنها الطرق الوحيدة الممكنة للتعبير عن الاحترام الواجب، وما تعنيه المجموعتان بهذا الاحترام قد لا يكون مختلفًا بدرجة كبيرة. ومع ذلك، ستكون هناك بعض الاختلافات في نوع الاحترام، لأنه لم يكن من الممكن اختيار مجموعتين من الرموز لو لم تنشأ من خلفيات مختلفة للحياة والقيم، وبمجرد اختيار الرموز، فإنها تؤثر على المعنى الذي يُفهَم أنه كامن تحتها.

عادة ما تتطور المعاني والرموز معًا وتتغير معًا. وعندما يصبح من الضروري تغيير الأعراف -كما يحدث في كثير من الأحيان بالطبع- تظهر

---

[١] من كمال التشريع الإسلامي وشموله أنه لم يلغِ العادات الاجتماعية بين الناس بل راعى اعتبار الأعراف المختلفة ما لم تتعارض مع المحكمات الشرعية، فقد قال الله سبحانه : ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ الأعراف ١٩٩. وقد اتفق فقهاء الإسلام على اعتبار الاختلافات في أعراف الناس زمانا ومكانا، وبناء على ذلك صاغوا قواعد فقهية عظيمة مثل: "العادة محكّمة" و "المعروف عرفا كالمشروط شرطا". (المترجمة).

دائمًا مشكلة حول نقل المعاني القديمة إلى سفن جديدة، أو حول إسقاط أجزاء من هذا المعنى ودمج عناصر جديدة في بعض الأحيان. وقد يعد اختيار رمز معين عملًا مهمًا للغاية، ولا تكون النقطة الدقيقة لهذا العمل دائمًا واضحة أو معروفة. وهذا هو السبب في أنه من الصحي والمعقول أن تشعر ببعض الممانعة أمام تغيير الرموز. ورغم أننا غالبًا ما يكون لدينا سبب لانتقاد العادات القائمة، إلا أن ثباتها النسبي يحمي استمرارية شخصياتنا، كما أنه يوفر اللغة التي نتواصل بها مع بعضنا. إن هذه النماذج ليست مجرد قشور عشوائية فارغة؛ بل هي تشكِّل الهياكل التي يتطور من خلالها معنى حياتنا. وبسبب ما تحتويه وتنقله، نكون محقين في اعتبار أنها ثمينة، بل مقدسة[1]. وهذا هو السبب في أهمية الجانب الجماعي للأخلاق، وهو السبب في وجود جوهر مهم للحقيقة داخل النسبية.

التعددية والتسامح

لكن علينا أن نفصل هذه النسبية المعقولة عن الأفكار الأخرى التي لا معنى لها. لا يمكن للعرف وحده أن يكون ملكًا للجميع بمعنى أن يكون حاكمًا مطلقًا، رغم أن الناس كثيرًا ما يحاولون جعله كذلك. وهذا من شأنه استبعاد كل تغيير ويتركنا عاجزين في مواجهة التنوع. يجب عدم التعامل مع انطباع القداسة على أنه مطلق، وذلك لعدة أسباب.

---

[1] يظل منشأ هذه القداسة مرتبطًا بالجزء الإجمالي العام المتمثل في المعنى ويأتي الرمز تبعًا لذلك، ومن ثم فعندما يثبت من خلال المعنى وجود خلل ما في الرمز بوجه من الوجوه، أو عندما يوجد رمز أفضل من الرمز المعتاد، تصبح الممانعة في التغيير مذمومة. (المترجمة).

أولا، لا يمكن لهذا الانطباع أن يخبرنا بما يجب أن نفعله عندما نريد إجراء تغييرات في ثقافتنا. على سبيل المثال، غالبًا ما كان للرياضات القاسية مثل ألعاب المصارعة واصطياد الدببة أهمية رمزية كبيرة داخل مجتمعات معينة، مثل روما وإنجلترا في القرن السادس عشر. لكن تلك المجتمعات ألغتها في النهاية لأنها اعتقدت أنها قاسية. وبذلك أظهروا رغبتهم في التغيير، ليس تغيير هذه الأنشطة المحددة فقط، ولكن أيضًا [تغيير] التزامهم الرمزي. فقد أبدوا رغبتهم في أن يصبحوا مجتمعات أقل قسوة.

وأيضًا لا يمكن أن يساعدنا الشعور بالقداسة المرتبط بأعرافنا عندما يتوجب علينا التعامل مع الغرباء الذين يلتزمون بشيء مختلف بنفس القدر من القداسة. فالأشخاص الذين يواجهون هذه التصادمات لأول مرة يميلون ببساطة إلى الحيرة والتشكك، مثل [قبيلة] كالاتيا [التي تحدث عنها] هيرودوت. فهم لن يتوافقوا مع العُرف الغريب، وغالبًا ما يشعرون أنهم لا يستطيعون الاستمرار في العيش في نفس العالم مع الكائنات الغريبة الشاذة التي تقبله. وقد يحاولون إبطال العرف بالقوة. ومع ذلك، يمكن أن ينتج عن هذا حروب واضطهاد وقوانين قمعية ومشاكل كبيرة في ضبط الأمن حتى لو انتصرتَ، وهناك دائمًا احتمالية خطرة لأن تخسر. ويمكنك أن تجرِّب الإقناع، لكنه غالبًا ما يفشل. وبناءً على ذلك، فقد انجرف كثير من الناس وكثير من الحكومات في العالم الحديث إلى سياسة غير محددة تتمثل في العيش والسماح بالعيش، والتسامح مع العادات والآراء الأخلاقية المتنوعة في الممارسة العملية طالما أنها لا تؤدي إلى تدخل متبادَل عنيف.

وباعتبار أن هذه مجرد ممارسة، فمن الواضح أن لها متطلبات كثيرة. لكن ما زالت هناك معضلة أساسية. فإذا اتخذنا هذا الموقف المتسامح، هل نقول

إن الممارسات الغريبة صحيحة في واقع الأمر، أم أنها خطأ فعلا ولكننا لا نعرف كيف نوقفها ؟ إن البديل الثاني مقلق. يبدو أنه يصمنا بالضعف وقلة الشجاعة. والأول مقلق أيضًا، لأنه يشير إلى أنه ربما يتعين علينا أن نتغير، أو على الأقل أن عاداتنا الحالية بالتأكيد أقل جودة مما كنا نظن. وبناءً على ذلك، يتجنب الناس عادةً هذه المعضلة من خلال حل وسط يقول شيئًا أكثر اعتدالًا مثل "لكل واحد ما يخصه. والأعراف والمعتقدات الأخلاقية صالحة داخل الثقافات التي تنتمي إليها، لكن ليس لها أية شرعية خارجها". وهذا الحل الوسط يمكن أن يسمى بالنسبية البسيطة الواثقة.



النسبية البسيطة

يبدو هذا جيدًا، لكن ماذا تعني صيغة الحل الوسط ؟ ماذا تعني كلمة "صالحة" الواثقة على وجه الخصوص ؟ يبدو أن الحل الوسط يلزمنا بالقول على نحو إيجابي أن المبادئ الحالية للثقافات الأخرى صالحة في تلك الثقافات. لكن هذا بمثابة إصدار حكم بشأن شيء داخلي لتلك الثقافات. كيف يمكننا، بصفتنا غرباء، أن نفعل ذلك في أي موقف ؟ على سبيل المثال : إذا كنا نحن الذين نعيش في المجتمع (س)، نواجه مجتمعًا غريبًا (ص)، والذي يوافق على شيء يتعارض مع أعرافنا، مثل القتل الشعائري أو التشويه أو دعارة الأطفال أو تعدد الزوجات أو السُكْر في الأماكن العامة أو كرة القدم يوم الأحد، من الواضح أن الموقف النسبي البسيط يمنعنا من القول بأن هذه الممارسات خاطئة. لكن هل يسمح لنا بالقول إنهم على حق ؟ إذا بدأ عدد قليل من الأفراد المتمردين داخل المجتمع (ص) في التشكيك في هذه الأعراف، فهل نحن ملتزمون بالقول إنه لا ينبغي عليهم فعل ذلك، لأن كل

أخلاق صالحة على أرضها ؟ إذا لم نفعل ذلك، فمن الصعب رؤية أن تأيدنا لصلاحيتها يعني الكثير.

لنفترض مجددًا أن أعضاء مجتمع ثالث (ع) تدخلوا، وأعربوا عن رفضهم القوي للقتل الشعائري أو كرة القدم يوم الأحد، وحاولوا إيقاف ذلك. هل يحق لنا الآن، أو حتى هل نكون ملزمين بمقاومتهم، على أساس أنهم يتدخلون في أمر صالح محليًا ؟ أم أن مبادئنا تدعونا بالأحرى إلى ترك أعضاء المجتمع (ع) وشأنهم، لأنهم يتبعون فقط مبادىء مجتمعهم الخاص، والتي قد لا تشاركنا مبدأنا النسبي في التسامح بأي حال من الأحوال ؟

وأخيرًا أيضًا، ماذا عن الإصلاحات الممكنة التي قد نرغب في إجرائها في مجتمعنا؟ هل هذه التغييرات مستبعدة بحقيقة أن الأعراف التي لدينا الآن صالحة محليًا ويجب ألا تتغير؟ أم هل يمكن أن تصبح المبادىء الجديدة صالحة عند النقطة التي تبدأ فيها الأغلبية في قبولها؛ وبالتالي نحمل الاقتراح الذي يبدو أن هوبز قدمه (والذي تتبعه الحكومات في العادة)، بأن التمرد خطأ في حال كونه غير ناجح فقط، بينما يصبح صحيحًا في اليوم الذي ينجح فيه.

النسبية الشكّية

عندما تكون الأسئلة بمثل هذه الإثارة، فمن المعقول أن نشك في أنه لا يجب أن تُطرَح على الإطلاق، وأن خطئًا ما قد يحدث إذا طرحناها. لكن هذه الأسئلة غالبًا ما تُطرح اليوم، لأن محاولات النسبية البسيطة تُبذل باستمرار. إن هذه ليست مجرد أسئلة أكاديمية شاذة وانتقائية. بل هي ناتجة عن اكتساح الثقة المفرطة لمبدأ النسبية البسيطة، والذي يبدو أنه في حالات

الصراع يدعونا إلى تأييد مجموعتين أو أكثر من مجموعات المبادئ غير المتوافقة باعتبارها صالحة في نفس الوقت. ونظرًا لأن ذلك غير ممكن، غالبًا ما يتخفف هذا المبدأ البسيط إلى شكل أضعف، والذي قد يسمى النسبية السلبية أو المتشككة أو القدَرية. والتي تعني ببساطة أنه لا يمكن لأحد أن يقول أي شيء صحيح عن الأسئلة الأخلاقية في ثقافات أخرى غير ثقافته. فليس لديها أيّة رؤية حول ما إذا كان يمكن للناس أن يفعلوا هذا الشيء الصعب داخل ثقافتهم. ويبدو أن رسالتها، في الحالة المذكورة للتوّ، هي أننا يجب ألا نتدخل لا مع أعضاء المجتمع (ص) أو (ع)، وإنما يجب أن نتركهم يعذُّون عصائرهم الخاصة بهم.

لماذا يعتبر التفكير الأخلاقي الصحيح حول الثقافات الأخرى، وربما أيضًا عن ثقافة المرء، مستحيلًا بهذه الطريقة ؟ هل هو بسبب جهلنا ؟ أم أن هناك اعتراضات أخلاقية على التدخل ؟ هنا أيضًا يمكن تقديم كل من الأسباب الأخلاقية والمعرفية، وعادة ما نجد مزيجًا منهما. فيجب فصلهما، وأعتقد أيضًا أن المجموعة الأخلاقية هي الأكثر إلحاحًا منهما. وكذلك أيضًا أعتقد أنهما نشأتا إلى حد كبير من التركيز على مجموعة مهمة جدًّا ولكنها غريبة من الأمثلة؛ وأعني هنا، تلك المتعلقة بالإمبريالية. لذلك سيكون من الأفضل على الأرجح أن نبدأ بالنظر مباشرة إلى هذا المثال الخاص والغامض إلى حد ما.

النموذج الإمبريالي

تعد الإمبراطوريات بالطبع سياقًا تظهر فيه مشكلة تصادم الأخلاقيات

بسهولة. وقد تكون حتى هي المكان الذي نشأ فيه لأول مرة بأي شكل ذي بال. إذا افترضنا أنه كانت هناك (تقريبًا) دولة بدائية قديمة تعيش فيها مجموعات متميزة من الصيادين الذين يعيشون جنبًا إلى جنب دون محاولة من أي مجموعة للسيطرة على الآخرين، يمكننا رؤية أن أخلاقهم لن يكون لديها في كثير من الأحيان فرصة للتصادم.

ولكن إذا بدأ شعب ما في غزو البقية والسيطرة عليهم، عندها يبدأ توقُّع المسايَرة، وهنا تبدأ المشكلات الخطيرة. ومن المثير للاهتمام أن قصة هيرودوت لها هذا الإطار. إذ يظهر الملك الفارسي في دور المراقب المنفصل والمتطور والحيادي المتعالي على النزاع والذي يفهم صعوبات الآخرين. وهو الذي يستطيع أن يرى من خلال الرموز الظاهرية الحقيقةَ الكامنة وراءها. وبعد كل شيء، لم يحرق الفرس موتاهم ولم يأكلوهم. فقد كانوا يعلمون جيدًا أنهم حلوا مشكلة التخلص [من الموتى] بالطريقة الصحيحة الوحيدة، أي بوضع الجثث على الأبراج العالية وتركها لتأكلها النسور.

من وجهة النظر الخارجية المتفوقة هذه، يمكن أن تظهر أعراف الشعوب التابعة المختلفة ببساطة على أنها أنماط سلوكٍ مختلفة ينبغي دراستها وتكييفها في خطط الفرد بالطريقة الأكثر ملاءمة. وغالبًا ما يكون من المنطقي للحكام ألا يعترضوا على أي شيء يفعله رعاياهم ولا يعرِّض النظام للخطر، وإنما جعل مسؤوليهم يعاملون حتى أكثر الأعراف شذوذًا باحترام.

في الواقع، السبب الذي جعل هيرودوت يستشهد بهذه القصة هو دعم اقتراحه بأن ملكًا آخر -قمبيز (Cambyses)- الذي اعتدى عامدًا على معابد الشعوب التابعة له، لا بد أنه مجنون.

الحكم ليس تدخلًا

إن هذا التسامح المتوافق والعملي لا يخبرنا بأي شيء عن حدود الحكم الصحيح. وهذه الحدود ببساطة لا تكون محلًا للتساؤل حتى نبدأ في التفكير في الصدامات التي تقتضيها أخلاقنا. وذلك عندما تنشأ قضية أخلاقية لأول مرة. عندما يحدث هذا، غالبًا ما تسرع القوى الإمبريالية، كما فعل البريطانيون في الهند، والروس في أوروبا الشرقية بشأن محاولات نشر الدعوة المسيحية، والأمريكان في بلدان عديدة بشأن محاولات نشر الماركسية.

هل هذا التدخل مرفوض بالضرورة ؟ إن أحد أسباب الاعتراض عليه هو اعتراض عام على الإمبراطورية في حد ذاتها بالطبع، أو في الواقع اعتراض أوسع وأكثر فوضوية على جميع الحكومات. قد نقول أن المجتمعات يجب أن يحكمها فقط حكام من اختيارها، أو لا ينبغي أن يكون لها حكام على الإطلاق. وعندئذ سيكون هذا سببًا للقول بأن البريطانيين أو الروس أو الأمريكان ليس من شأنهم أن يحكموا الناس خارج مجتمعهم في المقام الأول، وقد نكون على حق تماما في هذا الأمر.

لكن هذا الاعتراض على أنواع معينة من العمل السياسي لا يشمل على الإطلاق إمكانية الحكم الأخلاقي. فجميعنا، بما في ذلك المسؤولون الاستعماريون أنفسهم، نكون في مواقف لا يمكننا فيها التصرف وفقًا لأحكامنا في كثير من الأحيان، لكن هذا لا يعني أنه لا يمكننا الحكم بشكل صحيح. فكثير من الأحكام الأخلاقية المعقولة تمامًا لا يمكن التصرف بناءً عليها. إذ يمكن للأشخاص الضعفاء الحكم بشكل صحيح على من هم في السلطة. ونحن نحكم باستمرار على الموتى أو الأشخاص الذين يقطنون أماكن بعيدة والذين هم خارج سيطرتنا لأسباب متعددة. حتى أننا قد نحكم

على الأشخاص الخياليين في الكتب. فمثلا المسؤول الاستعماري الذي يتلقى تعليمات من الحكومة لتجاهل فعل مثل الساتي[1] (suttee) أو دعارة الأطفال والتسامح مع ذلك، لا يمنعه هذا بأية حال من مواصلة التفكير فيما إذا كانت هذه الممارسة خاطئة.

استخدام الشك المقيَّد

إننا بحاجة إلى الاحتفاظ بالأسئلة المعرفية -الأسئلة حول إمكانية الحكم الصحيح على مثل هذه القضايا- متمايزة تمامًا عن الأسئلة الأخلاقية حول شرعية الإمبراطورية. وقد شكَّل كثير منا أحكاما أخلاقية قوية ومحددة حول هذه الشرعية، ويمكن التعبير عنها بثقة. أما فيما يتعلق بهذه الأحكام، فإننا عادة لا نشكك أو نتردد على الإطلاق، حتى عندما لا تكون الإمبراطوريات المعنية هي إمبراطوريتنا. ولكن فيما يتعلق بالإمكانية العامة للحكم على صلاح الثقافات الأخرى، فإننا في بعض الأحيان نكون مترددين ومرتابين -متشككين- ويحضر هذا الشك في بعض الأحيان بشكل معقول، وفي بعضها الآخر بشكل غير معقول، لدعم اعتراضاتنا على الإمبراطورية.

---

[1] يعتبر طقس الساتي من أشهر الطقوس الهندية التي استنكرها الاحتلال البريطاني وأوقفها في الهند، وهو يتمثل في إحراق الزوجة نفسها بعد وفاة زوجها وفاء له ورغبة في لقياه في العالم الآخر، وقد نوقشت مسألة التدخل في هذا الطقس تفصيلًا وبكثافة فلسفية في مقالة غياتري سبيفاك الشهيرة "هل يستطيع التابع أن يتكلم" حيث استنكرت هذه الطريقة في الانتحار ولكنها ناقشت الدوافع الإمبريالية في منعه مما يعتبر مثالا واضحا على ما تقول عنه المؤلفة هنا "اعتراض عام على الإمبراطورية في حد ذاتها". (المترجمة).

يظهر أن أحد الاستخدامات المعقولة والمحدودة للشك هو حينما تُظهر أعمال الحكام الإمبرياليين جهلًا بالحقائق التفصيلية حول المجتمعات التي يحكمونها. ويبدو أن هذا قد حدث في كثير من الأحيان، خاصة فيما يتعلق بالأعراف الدينية والزواجية. إنه أمر لا يصدق في الواقع مع ما اصطدم به الأوروبيون الساذجون مفرطو الثقة في كثير من الأحيان لتغيير أعراف البلدان التي غزوها. وخير مثال على تلك الثقة الزائدة هو الطريقة التي تم بها حث الناس في العديد من دول العالم الثالث على الاعتماد على المحاصيل النقدية للتصدير من جهة الحكام الذين لم يفهموا ببساطة طريقة عمل اقتصادات السكان الأصليين المعقدة والملائمة جيدًا والتي تم تدميرها[١]. من المعقول أن يكون رد فعلنا الآن مترددًا للغاية، وغير مؤكّد حول ما إذا كنا نعرف الحقائق جيدًا بالقدر الكافي لانتقاد الثقافات الأخرى. لكن الجهل المعنيّ هنا جهلٌ واقعي من نوع عادي محدد. وليس نوعًا من الجهل الكوني الميتافيزيقي الذي يؤثر على كل شيء أخلاقي.

---

[١] يُقصَد بالمحاصيل النقدية تلك المحاصيل التي تُزرع من أجل الربح بالتصدير في مقابل الزراعة المعيشية من أجل الغذاء المحلي، ومن أشهر الأمثلة على المحاصيل النقدية : زراعة القطن والقمح والأرز. ومن الأمثلة على ما ذكرته المؤلفة : تشجيع تصدير القطن المصري في ظل الاحتلال البريطاني وزراعة الكاكاو في غينيا وتصدير زيت النخيل في نيجيريا والسكر والبُن في الهند، وذلك في مقابل المحاصيل الغذائية وكذلك الاستخدام والتصنيع المحليين، مما يضر باقتصاد تلك الدول وقد يسبب المجاعات كما حدث في بعض الدول الإفريقية. وهنا تفترض المؤلفة لهؤلاء الحكام فرضًا بريئا وهو أنهم "لم يفهموا" طريقة عمل اقتصادات السكان الأصليين، في حين أن فهم السكان الأصليين وما يخصهم لم يكن يوما هدفًا للمستعمر، بل كان الهدف هو استغلال موارد الدول المستعمَرة لصالح سيادة الإمبراطورية. (المترجمة).

- فيما يتعلق بالنسبية وتعدد الثقافات، هناك مصدر جيد جدًا وهو أنماط الثقافة لروث بنديكت (london, Routledge and Kegan Paul, 1935). وأيضا : (New Lives for Old (London, Gollancz, 1956)، وكتاب حديث لمارجريت ميد، حيث قامت بتصحيح التركيز النسبي المفرط في عملها المبكر. انظر أيضًا :

On Trying Out One's New Sword" in my Heart and Mind, (london, Methuen Paperback, 1980.

- حول التعميمات الإنسانية، انظر :

The Tangled Wing, Biological Constraints on the Human Spirit, by Melvin Konner, london, Heinemann, 1982.

وأيضا كتابي :

Beast and Man, The Roots of Human Nature, london, Methuen Paperback, 1980.

الفصل ١٢ :

ما مدى اتساع الثقافة؟

هل يستطيع الآخرون أن يحكموا علينا ؟

كيف يجب أن نتعامل إذَن مع الأسئلة الكبيرة التي تنشأ ولابد حول إمكانية التفاهم المتبادل بين أنواع مختلفة من المجتمعات ؟ قد يكون من الأفضل أن نبدأ بالابتعاد عن قضية الإمبراطورية المنوِّمة في الحال، وأن ننظر في مجموعة مختلفة تمامًا من الأمثلة. دعونا نحاول ببساطة أن نعكس الموقف، ونسأل عما إذا كان يمكن لمن هم خارج ثقافتنا أن يحكموا عليها بصورة صحيحة. إذا ذكر النقاد اليابانيون أو البابويون أو الكينيون أو الروس (على سبيل المثال) شيئًا عن مجتمعنا يعتقدون أنه خطأ، فهل يجب أن نخبرهم أن تعليقاتهم غير صحيحة لأنهم لا يعرفون ما الذي يتحدثون عنه ؟

لا يتضح ما الذي يمكن أن يسوّغ ردَّنا بهذا الرد غير المهذب. وعلاوة على ذلك، إذا فعلنا هذا، فمن الواضح أننا سنفقد قدرًا هائلًا من الاقتراحات التي ثبت أنها ذات قيمة كبيرة. من المثير للاهتمام ملاحظة كيف عُبِّر عن النقد الاجتماعي الجديد والفعال خلال بواكير عصر التنوير باستغلال هذا الموقف فقط. ففي كتبٍ مثل "الرسائل الفارسية" لمونتسكيو (Montesquieu's Persian Letters)، ورسائل غولدسميث من جون تشيناماn (Goldsmith's Letters from John Chinaman)، ورحلات جاليفر لسويفت (Swift's Gulliver's Travels) وكثير من الأعمال الساخرة الناجحة الأخرى، أعطى المؤلفون الناجحون قوة كبيرة

لتعليقاتهم بكتابتها كما لو كانت انتقادات من ثقافات بعيدة. كان هذا ممكنًا لأن كتب الرحلات بدأت بالفعل تسفر عن انتقادات حقيقية من هذا النوع، وكانت الوسيلة فعالة للغاية. ولم يتفاعل القراء بالاحتجاج على أن كل هذا النقد -سواء من كتب الرحلات الحقيقية أو من المحاكاة الساخرة- كان باطلاً لأنه أتى، أو من المفترض أنه يأتي، من أشخاص لا يعرفون سوى القليل جدًّا عن المجتمع الأوروبي. لقد أخذوا الكتب على محمل الجد. ورأوا الأصل الخارجي المفترض للتذمر لا بوصفه يسلبهم الأهلية، وإنما بوصفه يمنحهم قوة إضافية. وبالتأكيد لم يروا ذلك كأساس لإنكار صلاحية التعليقات.

هل كان هؤلاء القراء مخطئين في استجابتهم ؟ هل كان يجب أن يكونوا أكثر تشككًا ؟ كان بإمكانهم بالطبع الشكوى من أخطاء التفاصيل فعلًا، بحجة أن أجزاء معينة من النقد أظهرت جهلًا بحقائق معينة. وبالتالي عندما تستجيب الخيول المتعقلة في الفصل الأخير من رحلات جاليفر بنفور محير لجميع تقارير جاليفر عن المودة الشخصية والتحيز بين البشر، أو عندما يعبر ملك برودينغناغ عن اشمئزازه التام من أنماط الحكم البشرية[1]، فقد يرغب القراء في الدفاع عن نوعهم بذكر حقائق معينة حول تكوينهم النفسي. في

---

[1] كتاب رحلات جاليفر لجوناثان سويفت من أشهر كتب الرحلات التي ألفت في عصر التنوير، وفيه تتعدد الحكايات الخيالية بما لا يخلو من سخرية وانتقاد. وأحيانا تجري الحوارات على لسان بعض الحيوانات كما في الجزء الرابع والأخير من الكتاب في حالة الخيول المتعقلة التي يمتدحها الكاتب لأنها على ما لديها من مهارات وملكات لا تتكبر أو تغترّ بما لديها، بخلاف البشر الذين يتملكهم الكبر والغرور في كثير من الأحيان. أما برودينغناغ فهي بلدة بها نبلاء من كبار الأجسام يذهب إليها الرحالة وتمثل رحلته إليها الجزء الثاني من الكتاب. (المترجمة).

الواقع، جزء من هذا الهجاء من شأنه أن يدفعنا للبحث عن مثل هذه الدفاعات وأن نرى مدى صحّتها. لكن هذه نقاط تفصيلية، ويعتمد الدفاع الذي يمكن تقديمه ضدها على القدرة على إظهار أن الحقائق تختلف بالفعل عما يفترضه الناقد. وليس من الدفاع أن نشير إلى أن هذا الناقد دخيل فحسب.

الثقافات ليست أحادية

وهنا يظهر سؤال مهم جدًّا. ما الذي يجعل شخصًا ما دخيلًا ؟ ما مدى اتساع حدود الثقافة في واقع الأمر ؟

علينا أن نطرح هذه الأسئلة عندما ندرك أننا لا نشعر بأي مسوّغ في رفض تعليقات النقاد الخارجيين لمجرد أنهم من الخارج. وعندما نفكر في موقفهم بالطريقة المقترحة للتوّ، سنرى في كثير من الأحيان أنه يجب علينا أخذ أفكارهم على محمل الجد. ومن المؤكد أن هذا سيجعلنا نتساءل عما إذا كانوا بالفعل خارج ثقافتنا تمامًا كما افترضنا. أليست معرفة أحد الأشخاص بثقافة تجعله بدرجة ما داخلًا فيها، وربما متوغِّلًا فيها بدرجة كافية ليوجِّه انتقادات أخلاقية مفيدة ؟ فإذا كان هؤلاء النقاد ممن زاروا مجتمعنا، أو كان لديهم بعض الخبرة في التعامل مع أبناء وطننا في الخارج، أو قرأوا الكثير عنا، أو حتى سمعوا للتوِّ أحدَنا يصف كيف نعيش (مثل ملك بروبدينغناغ)، فبالتالي لا يوجد شيء بالتأكيد يمنع تعليقاتهم من حيث المبدأ من أن تكون جديرة بالاستماع. إن أي شك عام وشامل حول إمكانية كونهم ذوي صلة [بنا] سيكون غريبًا وهجوميًّا.

يشير ذلك إلى شيء أكثر أهمية بالنسبة لبرنامج النسبية. إذ لا توجد حدود قاطعة حول ثقافة ما، بما يميز الأشخاص المرخص لهم بالحديث عنها بصورة صحيحة عن البقية ممن ليسوا كذلك. وإنما هناك مجموعة كبيرة ومتنوعة من المواقف خارج وداخل أي مجتمع يمكن من خلالها رؤية جوانب مختلفة منه. هناك دائمًا أشخاص لهم قَدَم في أكثر من مجتمع، مثل التجار والمنفيين والمسافرين. وهناك مسؤولون ينظمون شؤون هؤلاء الناس. وشراكات بين الثقافات وزيجات مختلطة تنتج أطفالًا ثنائيي اللغة. هناك تبادل لأشياء مثل الملابس والأدوات والأواني الفخارية وكذلك الصور والموسيقى وغيرها من الأعمال الفنية التعبيرية. وهناك أيضًا تعاملات سياسية مباشرة في بعض الأحيان.

من الواضح أن الفهم الناتج عن هذه الإجراءات المختلفة يختلف اختلافًا كبيرًا باختلاف نوع العلاقات المعنيَّة، وكذلك مع حساسيات الراصدين المعينين. ولكن هذا ينطبق أيضًا على فهم أهل الثقافة لثقافتهم الخاصة. **إن مجرد الانتماء إلى ثقافة لا يكفي لجعل المرء قادرًا على فهمها تلقائيًّا**. إذ يختلف أعضاء المجتمع بلا حدود في نوعية الفرص والقوى والدوافع التي لديهم لفهم المجتمع، وكذلك حال الغرباء. لا أحد معصوم من الخطأ؛ ولهذا السبب هناك حاجة إلى كثير من وجهات النظر المختلفة. ستختلف درجة السلطة التي يمكنهم التحدث بها بطبيعة الحال حسب نوع الموضوع الذي يتحدثون عنه ومع نطاق وجودة تجربتهم الخاصة، تمامًا كما يحدث مع أفراد المجتمع الداخليين أيضًا.

لكن هناك أيضًا قوة خاصة يمتلكها التعليق الخارجي بالأصالة، والتي تتمثل في استجابة الشخص الغريب المندهش من البيان المجرد حول كيفية

عيشنا. وهذه الدهشة هي صاحبة التأثير تقريبًا في رحلات جاليفر، ولهذا الغرض لا يهم كثيرًا حقيقة أن المعلِّقين وهميون. فخياليَّتهم لا تمنع من أن تكون ملاحظاتهم لها قوة رهيبة. إن الأمثلة الحقيقية طبعا لها قوتها الخاصة بها. ومن الأمثلة الحديثة المؤلمة، تلك الدهشة التي استجاب بها كثير من الناس من ثقافات أبسط لأمور مثل سماع كيفية معاملة كبار السن في الغرب. إن الدهشة نفسها هي ما يهمنا سماعه، ويمكن للغرباء الحقيقيين تقديمها بقوة أكبر من المتخيَّلين.

من هم الدُّخَلاء ؟

وبالتالي فحتى أولئك الذين يبدو أنهم غرباء بالأصالة -حتى الأشخاص الذين يسمعون عنا لأول مرة- يمكنهم الإدلاء بتعليقات أخلاقية عنا والتي نعترف بأنها صالحة. لكن عندما نبدأ في التساؤل عن الحدود التي يجب رسمها لهؤلاء الغرباء بالأصالة وأين يبدأ [حد] الأشخاص الذين هم بمعنى من المعاني أعضاءٌ في مجتمعنا، فإننا نرى مدى عدم واقعية الصورة الكاملة للثقافات المنعزلة والقاطعة. نعم تختلف الثقافات، لكنها تختلف بطريقة تشبه إلى حد كبير حدود المناطق المناخية أو النظم البيئية أكثر مما تشبه الحدود المرسومة بالقلم بين الدول القومية. إن ظلالها تتداخل فيما بينها. وفي أيامنا هذه، هناك تبادل ثقافي مستمر وشامل لدرجة أن فكرة الانفصال لا تحمل أي تأثير على الإطلاق.

إن هذه الحالة المختلطة والمترابطة، رغم تكثيفها كثيرًا مؤخرًا، ليست جديدة. فإذا عدنا إلى تاريخنا قليلًا، سنرى أن ما قد نعتقد أنه إحدى

الثقافات الغربية الحديثة قد بُنِيَ من مساهمة لا نهاية لها من اليونانيين واليهود والرومان والكِلت والألمان، وفي السنوات اللاحقة عمليًا من كل بلد في العالم، وما زال بها امتزاج غني من العناصر المتفرقة من كل هذه المصادر. لقد بُنِيَت مجتمعات الأجداد هذه أيضًا من مصادرها المختلفة الخاصة بها، وكانت في وقتها معقدة وخاضعة للتغيير المستمر. ولم تكن هناك أبدًا حالة أوَّلية من الانفصال التام، أو نموذج بشري أساسي من الاختلاف الكامل يمكن أن نفترض أننا نختلف عنه. إن فكرة فصل الأحجار المتراصة الاجتماعية غير واقعية على الإطلاق وغير تاريخية.

ولعلنا نتساءل أيضًا عما إذا كنا، حتى في زماننا هذا، نريد معاملة الثقافة الغربية كوحدة واحدة، أم كتجمع فضفاض، وإلى أي مدى تمتد تداعياتها ؟ هناك اختلافات ثقافية مهمة حتى داخل بلد بحجم بريطانيا، ناهيك عن داخل بلد مثل روسيا أو الهند أو الولايات المتحدة. وحتى في داخل اسكتلندا، ترفض الجزر الغربية الارتباط [بمدينة] جلاسكو. ومن المفيد أحيانًا التحدث عن ثقافات فرعية، ولكن على أي مستوى من المفترض أن تبدأ ؟ كل هذه الأسئلة تسبب صداعًا رهيبًا لأي محاولة لرسم مذهب ثابت للنسبية.

الوحدة الأعمق

وبالتالي فإن كل مجتمع بشري نعرفه به نوع من التفاعل مع الآخرين. وفي كل مكان يتجول الناس ويتاجرون ويطرحون أسئلة عن بعضهم ويتعلمون من الغرباء. وفي باطن هذه العادة يكمن افتراض مسبق أساسي وأكثر أهمية

يتمثل في **الوحدة الكامنة وراء الاختلاف**. فعلى الرغم من اختلافات الناس، نجدهم يميلون إلى افتراض أنه على مستوى عميق يكون الجنس البشري واحدًا بطريقة ما، وأن بنيته الأخلاقية الأساسية عالمية. يظهر هذا الاعتقاد في النداء الذي يوجهه الناس في كل مكان لإنسانيتهم المشتركة عندما يهاجمهم الغرباء. كما يظهر في الفكرة واسعة الانتشار القائلة بأن التنوع السطحي قد يخفي رسالة مشتركة؛ كما هو الحال عندما نقرأ الفرق بين حرق الموتى وأكلهم على أنه في الأساس مجرد اختلاف بين طريقتين للتعبير عن موقف مشترك من احترامهم. ويظهر في الطريقة التي يميل بها الناس في كل مكان إلى القول بأن أولئك الذين يطبقون الأعراف التي يرفضونها ليسوا بشرًا على الإطلاق بل هم "حيوانات". ولعل الأهم من ذلك كله، أنه يظهر عندما يبحث أولئك الذين يريدون تغيير أعرافهم عن معايير أخرى وأعمق ينادون بها، وعندما ينتقدون الأخلاق القائمة على أساس أنها ليست ما تتطلبه الطبيعة الأساسية للإنسانية.

إن هذا الافتراض الخاص بالوحدة الأخلاقية الأصيلة، والطبيعة البشرية المشتركة مسلَّم به خلال معظم تاريخ مجتمعنا، كما هو الحال في معظم المجتمعات الأخرى، وكما أشرت للتو، ما زال هذا الافتراض مسلَّمًا به بصورة غير رسمية في كثير من تفكيرنا اليوم. كما أنه مدعوم بقدر كبير من الأدلة، سواء من التاريخ أو من الأنثروبولوجيا، على أوجه التشابه الأخلاقي الفعلية بين الثقافات المختلفة. ومع ذلك فقد تعرضت هذه الفكرة لبعض التشويه من قبَل المنظرين الذين اختطفوها مرارًا وتكرارًا لإضفاء القوة على الأفكار السياسية القمعية. فقد كان يُدافَع عن عادات مثل الرق والحروب وعدم المساواة في الحقوق المدنية والخضوع العام للمرأة في كثير من الأحيان بوصفها

تعبيرات عن هذه الطبيعة البشرية الخالدة وغير القابلة للتغيير. وبصورة أعم أيضًا، قيل إن العادات الأخرى الموجودة لا يمكن تغييرها لأنها مرتبطة بتلك الطبيعة البشرية الخالدة. وبالنسبة لهذا النوع من المنظرين، غالبًا ما تعني "الطبيعة البشرية" بصورة فعالة الوضعَ الراهن في مجتمعهم.

ليس من المستغرب إذَن أن يرد المصلحون الذين يهاجمون هذه العادات في بعض الأحيان، ليس بالإشارة إلى أن هؤلاء المدافعين عن الاضطهاد قد أخطأوا في الطبيعة البشرية فحسب، ولكن بادعاء أنه لا يوجد ما يسمى بالطبيعة البشرية على الإطلاق. وفي القرون الثلاثة الماضية (بدءًا من الإصدارات التجريبية لجون لوك (John Locke) تقريبًا)، طوروا هذه الرؤية إلى ادعاء يمثل في حد ذاته نظرية مذهلة جدًّا عن الطبيعة البشرية، وهي رؤية خاصة لما عليه البشر في واقع الأمر. هذا الادعاء هو أن البشر هم في الأصل أشياء عديمة اللون، محايدة، وعناصر قياسية، أو "صفحات فارغة عند الولادة"، وسهلة التشكيل بما يجعلها مرنة بلا حدود في أيدي المعلمين. وهذا يعني أن أي تغييرٍ ممكنٌ، لذلك فإن ركود العُرف لا يجب احترامه. ويعني أيضًا أن أي فرد يمكنه إذا كان متعلمًا بقدر مناسب أن يفعل مثل أي فرد آخر، الأمر الذي يبدو كحجة مفيدة لمصلحة تكافؤ الفرص.

أعتقد أن هذا المشروع المتمثل في استبعاد فكرة الطبيعة البشرية برمتها هو مثال آخر لافت للنظر على فكرة تم تبنيها لأسباب أخلاقية قوية ومحترمة، ولكنها امتدت للقيام بعمل واسع للغاية ومتجاوز لقدرتها. إنها حالة من الطراز الأول لعلاج الزكام بأن تقطع رأسك. إن الرد المناسب على العادات الملطخة بالعنصرية والتمييز على أساس الجنس وأشكال أخرى من الاضطهاد السياسي هو قول ما هو خطأ فيها والإشارة إلى الوسائل التي

يمكن من خلالها تغييرها في الواقع. ولا فائدة من محاولة اختصار هذه العملية بالادعاء الجامح بأن البشر مرنون بلا حدود، وصفحات فارغة عند الولادة؛ وهو اقتراح لا يمكن أن يصدِّقه أي شخص رأى طفلًا من قبل. إن وجود بعض الطبيعة البشرية الكامنة -بعض البنى الأساسية التي تشير إلى الأشياء التي يمكن أن تكون جيدة وسيئة للبشر- هو افتراض غير ضار تمامًا نحتاج جميعًا أن نفترضه، وأن نفعل ذلك باستمرار، لكل الأغراض قاطبةً. (وقد ناقشت معناه، وأنواع الاعتراضات التي يمكن تقديمها عليه بالكامل في كتابي "الحيوان والإنسان" (Beast and Man)).

إن المصدر الحقيقي للمشكلات هو الافتراض المختلف تمامًا بأن أعرافنا المفضلة هي الوحيدة التي تناسب هذه الطبيعة. وهذا (كما أشار هيرودوت) شيء يميل الناس إلى اعتقاده، لكن عليهم أن يتعلموا بصورة أفضل.

مصادر أسطورة الأحادية

(١) الأنثروبولوجيا

يجدر بنا أن نسأل لماذا تم توجيهنا إلى الاستخفاف فجأة بهذه الاستمرارية والوحدة الأساسية التي تربط الثقافات، وإلى بناء النموذج المضلل لها باعتبارها منفصلة جذريًّا. يبدو كذلك أن الأسباب كانت أخلاقية إلى حد كبير، وكانت محترمة في حد ذاتها، لكنها أحادية الجانب على نحو غير ملائم.

كان المحققون الأوائل حول الثقافات غير الأوروبية يميلون إلى المبالغة في الطرق التي تختلف بها هذه المجتمعات عن النماذج الأوروبية، من [جانب]

الإثارة من ناحية، وأيضًا لإظهار هؤلاء الأشخاص على أنهم مستقلون وجديرون بالدراسة من ناحية أخرى، بدلًا من مجرد [كونهم] "متوحشين" معياريين أو مقلدين حقيرين. وقد عمّق علماء الأنثروبولوجيا الأوائل، عندما أضفوا الطابع الرسمي على هذه الدراسات، هذا الاتجاه انطلاقا من هذا الدافع الأخلاقي نفسه ومن أجل [تحقيق] الملاءمة العلمية أيضًا. لقد أرادوا فحص ظواهرهم في حالة متجردة قدر الإمكان. لذلك اختاروا لدراساتهم بتؤدَة مجموعات معزولة من "القبائل" التي لن تكون ملوثة بالحضارة الغربية، وستكون أيضًا خالية قدر الإمكان من التأثيرات المختلطة من الشعوب المجاورة. من المسلم به الآن أن هذه المقاربة أنتجت تحيزًا مضللًا، ويحاول علماء الأنثروبولوجيا اليوم تصحيحه بتناول موضوعهم الضخم بكل تعقيداته الحقيقية.

(٢) التاريخ غير الواقعي

هناك عامل محير آخر، أقل وضوحًا ولكن ربما يكون أعمق، وهو العادة المنتشرة إلى حد ما لدى دول معينة في كل مكان لتبسيط تاريخها وإضفاء الطابع الدرامي عليه. إنهم يميلون إلى ذلك عن طريق بناء الأساطير التي تُظهر شعبهم كمجموعة نقية، ينحدرون من سلف واحد عاش في الوقت الذي خُلِق فيه الجنس البشري أو بعد فترة وجيزة منه، والذي حددت ثرواته تراثهم الثقافي المميز في ذلك الوقت وللأبد. إن هذه الأساطير لها وظيفة في توحيد المجموعة بصورة إبداعية -في تعزيز كبريائها وشعورها بالانفصال- وأيضًا في جعل تلك الأعراف التي تصفها الأسطورة تبدو مقدسة وغير قابلة للتغيير. وقد قدم هسيودوس (Hesiod) لليونانيين هذه الخلفية التي تكوّن رابطتهم بالأجداد في [قصيدته] ثيوغونيا (Theogony)، وفعل ذلك

كُتَّاب سفر التكوين لأجل اليهود.

وتاريخ القصص نفسه مهمٌ في كلتا الحالتين. فهي ليست مجرد تقاليد شفهية بدائية بسيطة بأي حال من الأحوال. (إن سفر التكوين ليس حتى أحد الكتب المتقدمة في الكتاب المقدس). وعلى الرغم من أن الأساطير الأساسية قد تكون أقدم إلى حد بعيد، إلا أن كلا من أنساب هسيودوس وسفر التكوين عبارة عن روايات مدروسة ومتطورة للغاية لتلك القصص من زاوية سياسية محددة، فهي روايات تهدف إلى دعم وجهات نظر معينة حول القيمة والوظيفة الخاصة لدولهم، والتأكيد بطرق معينة على انفصالهم عن الأمم الأخرى من حولهم[1]. وهكذا في سفر التكوين، عندما يقبل الله قرابين هابيل الراعي ويرفض تلك التي قدمها قابيل الفلاح، فإن الأخلاق تهدف إلى تقوية بني إسرائيل في أسلوب حياتهم البدوي الرعوي، لثنيهم عن الانزلاق إلى الزراعة المستقرة (كما يفعلون باستمرار). كما أنه يبرر عداءهم للأشخاص المستقرين من حولهم والذين يُعتبرون أبناءً لقابيل. إن صانع الأسطورة لمروّجٌ نشط[2].

---

[1] قارن هذا بمبدأ التعارف في الإسلام : ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ الحجرات ١٣، وبمبدأ الأمة الواحدة، لا على المستوى المكاني باتساع رقعة أمة الدعوة فحسب، ولكن على المستوى الزماني أيضًا بإعلان الارتباط بالأمم السابقة : ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ الأنبياء ٩٢. (المترجمة).

[2] لا نسلِّم بدايةً بأن أصل هذه القصة أسطورة، ومع أن القصة المذكورة في القرآن تختلف عن المذكورة في سفر التكوين بحيث لا يكون للملحوظة المؤلفة محل، إلا أن ملحوظة المؤلفة أيضًا فيها نظَر، لأنه بحسب سفر التكوين عوقب قابيل بعدم الاستقرار في الأرض لقتله أخاه : (فقال : مَاذَا فَعَلْتَ ؟ صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارِخٌ إِلَيَّ مِنَ الأَرْضِ. فَالآنَ مَلْعُونٌ أَنْتَ مِنَ الأَرْضِ الَّتِي فَتَحَتْ فَاهَا لِتَقْبَلَ دَمَ أَخِيكَ

وكما اتضح فيما بعد، كان لهذه الوظيفة الرمزية لهذه القصص قيمة في منح كلا الشعبين إحساسًا بمصيرهما المميز وبرسالتهما. لكن في كلتا الحالتين كان له أيضًا بعض العواقب السيئة في جعلهم يحتقرون جيرانهم[1]. وحتى بصرف النظر عن هذا العيب، فإن الوظيفة الرمزية منفصلة تمامًا عن الحقيقة التاريخية. فالبحث التاريخي الجاد الممكن الآن هو نوع مختلف من المشاريع عن صناعة الأساطير. إن صناعة الأساطير تتمثل في التعبير من خلال الرموز عن الأحكام القيمية الأساسية والعميقة وأيضًا المعتقدات الميتافيزيقية الأكثر عمومية حول كيفية تشكل العالم أساسًا. ورغم استخدام وقائع تاريخية معينة في كثير من الأحيان في هذه الرمزية، إلا أن الصحَّة التاريخية لتلك الوقائع عادة لا يكون لها أهمية على الإطلاق.

إن هذا مهم في مثال سفر التكوين، لأنه يؤثر على ثقافتنا. إذ أصبح من الواضح تماما في بواكير القرن التاسع عشر (قبل داروين بفترة طويلة)[2] أن مجموعة هائلة من الحقائق الصادرة من الجيولوجيا جعلت من غير الممكن

مِنْ يَدِكَ .مَتَى عَمِلْتَ الأَرْضَ لاَ تَعُودُ تُعْطِيكَ قُوَّتَهَا. **تَائِهًا وَهَارِبًا تَكُونُ فِي الأَرْضِ.**) [تك: ٥/ ١٠- ١٢]. فكيف يكون هدف القصة ذم الاستقرار وامتداح التنقل ويكون العقاب هو الحرمان من الاستقرار والحكم بالتنقل ؟! لطالما كان التيه في الأرض والتنقل عقوبة لليهود يسعون للتخلص منها ويحسدون الناس عليها، وليس مزية فيهم. (المترجمة).

[1] يتجلى ذلك في حالة اليهود بصورة منقطعة النظير، وقصص الاصطفاء بالعهد أوضح في الدلالة على ذلك من القصة التي ذكرتها المؤلفة. (المترجمة).

[2] ولد داروين عام ١٨٠٩م وطور الانتخاب الطبيعي في ثلاثينيات القرن التاسع عشر وأعلن نظرية التطور في منتصفه تقريبا. (المترجمة).

لأي شخص محايد أن يفترض أن العالم خُلق في الوقت الذي أشار إليه سفر التكوين، أي ما بين أربعة آلاف وستة آلاف سنة قبل يومنا هذا. وأنه كان لابد أن يكون أقدم من ذلك بكثير. يؤثر هذا الاكتشاف على الدقة التاريخية لمعظم أساطير الخلق في الثقافات الأخرى أيضًا، لأن معظمها -لربما باستثناء الهندوسية- تمنح العالم أيضًا أصلًا حديثًا جدًّا[1].

لكن المغزى من الأساطير لا يكمن في دقتها التاريخية بل في رسالتها الروحية. وغالبًا ما تكون هذه الرسالة ذات قيمة كبيرة، قيمة تظل غير متأثرة وغير متضررة نهائيًا بالفهم المتغير للتفاصيل التاريخية، لكن أساطير الخلق هذه غالبًا ما يكون لها جانب آخر أقل تهذيبًا. إذ تستخدم للتمجيد الحصري لأمة معينة بمنحها مكانة خاصة عند الخلق، وأيضًا لربطها بمجموعة معينة من الأعراف، والتي يُقال إنها تأسست في ذلك الحين. وتستغل الأساطير سلطة العصور القديمة الظاهرة لتعليم الشوفينية والامتثال.

ربما يكون من الأسهل أن نتخلص من هذه الرسائل السيئة إذا أدركنا أن القصة على أية حال ليست تاريخية، ولم يكن القصد منها أبدًا أن تكون تاريخية بالمعنى الحديث. على سبيل المثال، يمكن في كثير من الأحيان دحض الأصول المنفصلة التي تدعيها الأساطير ببساطة بالإشارة إلى أن الشعوب التي أصبحت الآن بعيدة عن بعضها، ولا تعترف بأي صلة بينها، تظهر تشابهًا وثيقًا في اللغة والثقافة، والتي تثبت بما لا يدع مجالًا للشك أن لديهم أصلًا مشتركًا في زمان أبعد بكثير من أي زمن مضى في الأساطير. لقد تبين

---

[1] ملحوظة صحيحة حول سفر التكوين، وليس لدينا في الإسلام مثل هذا التحديد. (المترجمة).

أن تاريخ البشرية أطول بكثير وأكثر ثراءً، وأكثر تعقيدًا بكثير مما تخيله صانعو الأساطير. إننا جميعًا أعضاء في [مجتمعات] بعضنا إلى درجة تظهر الشوفينية الثقافية على أنها حُلم حقير عقيم سخيف، وغير واقعي.

الخلاصة : استخدامات النسبيّة وقصورها

لقد ذكرت بعض الأسباب التي تجعل فكرة المجتمعات المنفصلة والأحادية، والتي لكل منها أخلاقها المنفصلة تمامًا، فكرة غير واقعية. وقد اقترحت أن هذه الفكرة اكتسبت معظم قوتها وشعبيتها من كونها مفيدة كسلاح ضد الإمبريالية الثقافية. واقترحت أيضًا أنها ليست أداة مُرضية لاستخدامها لهذا الغرض بالغ الأهمية. وأنها لا معنى لها حقا. إذ يصبح اكتساحها الظاهر خادعًا بوضوح بمجرد الابتعاد عن نموذج الإمبريالية ومحاولة تطبيقه على مجموعة مختلفة من الحالات. فادعاءاتها المفترضة إنما هي مثال آخر على العمومية الزائفة.

إن أي مبدأ يبطل كل تفكير أخلاقي حول مجتمع ما من قِبَل الخارجين عنه سيعفي الإمبرياليين أنفسهم، وكذلك أي شخص آخر، من النقد الذي هم في أمس الحاجة إليه. وفي يومنا هذا، من غير المرجح أن يدَّعي أي شخص مفكر هذا الإعفاء. من الواضح أن المجتمعات الآن مختلطة ومنفتحة على بعضها بحيث لا يبدو معقولًا أن تكون لأي مجموعة الكلمة الأخيرة ويمكنها تجاهل جميع النقاد الخارجيين. ولكن هذا ما يمكن أن تتطلبه حتى أكثر أشكال النسبية المنهجية اعتدالًا وتشككًا.

وهذا لا يعني أن النسبية مذهب لا طائل من ورائه. فكما أشرت سابقًا،

يعد تأكيدها على الجانب العام للأخلاق -على حاجة الأفراد المطلقة إلى خلفية مجتمع متماسك- عنصرًا أساسيًا في فهم كيفية عمل الأخلاق. إننا بحاجة إلى أساليب حياة مستقرة ومتشاركة نسبيًا، وأحكامنا القيمية تأخذ بالفعل أشكالًا جعلت مجتمعاتنا ممكنة. إن احترام هذه الأشكال الرمزية التي نعبر عنها عندما ننتقد الإمبرياليين لتجاوزهم لها أمر مبرر. لكن عندما ننظر بعيدًا عن هذه الحالات البعيدة إلى [الحالات] الأقرب إلى أوطاننا، سنرى أن هذا الاحترام لا يمكن أن يكون مطلقًا. وأنه ليس الاعتبار الوحيد المراد. فالأخلاق تتطلب أفقًا أوسع من الاحتمالات أكثر مما يمكن أن يوفره أي مجتمع قائم. وهي ليست مجرد مسألة أعراف ولكنها تتعلق بالرؤى والمُثل الروحية. إن مجالها المرجعي هو العالَم.

ولأن النسبية بها نقاط الضعف هذه، فعادة ما يُلجَأ إليها فقط في مجموعة معينة من الحالات، ومعظمها سياسية. عندما يفكر الناس في العلاقات بين المجموعات -خاصةً عندما يواجهون مشهد مجموعة قوية تتدخل في أعراف مجموعة أضعف- يميلون إلى الادعاء بأن كل من نوعي الأخلاق صالح داخل مجموعته الخاصة فقط. ومع ذلك فإن عددًا كبيرًا من الأسئلة الأخلاقية لا يتعلق بالعلاقات بين المجموعات، وإنما بالعلاقات بين الأفراد. وهنا تميل أنواع الشكوكية الأخلاقية الشائعة اليوم إلى اتخاذ شكل مختلف وأكثر فردانية. فقد اختاروا وحدة أخلاقية أصغر بكثير. وبدلًا من أن يقولوا أن كل نوع من الأخلاق صالح في مجموعته الخاصة فقط، نجدهم يفضلون القول بأن كل منهما صالح لفرد واحد فقط، وأن كل شخص يخلق مجموعة خاصة من القيم والمعايير بقرار فردي. تلك هي **الذاتية**، والتي يجب أن نناقشها في الفصل التالي.

-**التجريبية**: هي فكرة أن كل المعرفة مستمدة من التجربة، وليس من أي سلطة خارجية أو من المبادئ التي يجب تعلمها. كما قال لوك في [مقالته] : "مقالة في الفهم البشري" (Essay Concerning Human Understanding) (١٦٩٠)، "**تسمح الحواس في البداية بأفكار معينة، وتعيء الخزانة الفارغة**"، "**دعونا نفترض أن يكون العقل، كما نقول صفحة بيضاء ... كيف يتم تعبئتها** ؟" تبدو إجابة لوك البسيطة "التجربة" معقولة حتى تأتي لتسأل كيف يمكن أن تُحدث التجربة نفسها بأية حال إذا لم يكن لدى الكائن الحي المتنامي قدرات أو دوافع معينة خاصة به، ولا توجد مبادئ في الاختيار من بين البيانات التي تتدفق عليه. إن الخلاف بين التجريبيين والعقلانيين -الذين يعطون العقل أسبقيةً مناظِرة على التجربة- هو في الحقيقة تنافس في المبالغات.

فكلا المذهبين [يحمل] أنصاف الحقائق.



الفصل ١٣ :

تنوع الذاتية

نماذج : صوت الأبواق

ما هي الذاتية ؟ دعونا نبدأ ببعض التصريحات :

(١) "ثمة حاجة إلى القبول المقدس؛ فالروح الآن تريد إرادتها الخاصة؛ وذاك الذي ضاع في العالم سينال عالمه الخاص... ذات يوم كنتم تقولون "الله" عندما تنظرون تجاه البحار البعيدة، لكنني علّمتكم الآن أن تقولوا "الإنسان الأعلى" [سوبرمان]. إن الله افتراض، لكني لا أريد أن يصل افتراضكم إلى أبعد من إرادتكم المبدعة. هل تستطيعون أن تبدعوا إلهًا ؟ لذا دعوكم من الآلهة جميعًا. لكنكم تستطيعون بالتأكيد أن تبدعوا إنسانا أعلى [سوبرمان]". (Nietzsche, Thus Spake Zarathustra, "In the Happly Isles").

(٢) "لا أحد يعرف ما هو خير أو شر إلا إذا كان خالقا !، لكن الخالق هو الذي يخلق هدف الإنسان ويعطي الأرض معناها ومستقبلها؛ فهو من صنع الخير والشر أولًا". (Nietzsche, Thus Spake Zarathustra, "Of Old and New Tables").

(٣) "حُكمي هو حُكمي، وليس لأي شخص آخر حق فيه"، هذا ما سيقوله فيلسوف المستقبل. يجب التخلص من الذوق السيء الذي يريد الاتفاق مع كثير من الآخرين. إن "الخير" لا يظل خيرًا إذا نطق به جاري. وكيف يمكن أن يكون هناك "خير عام" ؟ إن التعبير يناقض نفسه؛ فما

يكـون عامًـا، لا يمكـن أن تكـون لـه قيمـة كبـيرة". (Nietzsche, Beyond Good and Evil, 2nd article, section 43).

(٤) "أنت حرٌّ، ولذا اختر؛ أعني : اخترع. ليس ثمة قاعدة أخلاقية عامة يمكن أن توضح لك ما يجب عليك فعله؛ لا توجد علامات ممنوحة في هـذا العالم". (Jean-Paul Sartre, Existentialism and Humanism, p. 38).

(٥) "لم يُكتب في أي مكان أن "الخير" موجود، وأن المرء يجب أن يكون صادقًا أو لا يجب أن يكذب، لأننا الآن ركَّاب طائرة لا يوجد على متنها سوى البشر. لقد كتب دوستويفسكي ذات مرة: "إذا لم يكن الله موجودًا، لكان كل شيء مباحًا"؛ وهذا بالنسبة للوجودية هو نقطة البداية". (Jean-Paul Sartre, ibid., p. 32-3).

(٦) [ردًّا على الاعتراض القائل: "إن قيمك ليست رصينة، لأنك تختارها بنفسك"] – "لا يمكنني إلا أن أقول أنني آسف جدًّا لأن الأمر ينبغي أن يكون كذلك؛ لكن إذا استبعدتُ الإله الآب، فلا بد أن يكون هناك من يخترع القيم". (Jean-Paul Sartre, ibid., p. 54).

(٧) "لقد مُنِحتُ كثيرًا من الكلمات، بعضها حكيم، وبعضها زائف، لكن ثلاثة منها فقط مقدسة؛ "أنا أريد ذلك!"... فإن النجم الهادي بداخلي مهما كانت الطريق التي أسلكها؛ والنجم الهادي وحجر المغناطيس يرشداني الطريق. وهما يشيران إلى اتجاه واحد فقط. يشيران إليَّ". (Ayn Rand, The Anthem, p. 109).

(٨) "لا شيء يسلب الإنسان حريته إلا غيره من الناس. ولكي

يكون الإنسان حرًا، يجب أن يتحرر من إخوته [الناس]. تلك هي الحرية. تلك ولا شيء غيرها". (Ayn Rand, ibid., p. 119).

(٩) "إنني أميل إلى التعامل وفقًا لافتراض أن ما أريد عمله وما يثير إعجابي هو ما يجب أن أفعله. أعتقد أن ما يريده الكون مني هو أن أتخذ قيمي مهما كانت، وأن أستمتع بحياتي إلى أقصى حد ممكن". (Margaret Oldham, Habits of the Heart, ed. Bellah, p. 14).

(١٠) "إن الحياة لعبة بينبول (PenBall) كبيرة وعليك أن تكون قادرًا على التحرك وتكييف نفسك مع المواقف إذا كنت ستستمتع بها... لقد أحببت دائمًا ما قاله مارك توين (Mark Twain) عن أن الشيء الأخلاقي هو ما تشعر بعده شعورًا جيدا والشيء غير الأخلاقي هو ما تشعر بعده شعورًا سيئًا. مما يعني أنك يجب أن تجرب كل شيء مرة واحدة على الأقل". (Ted Oster, ibid., p. 77).

الخالق الوحيد

إن هذه الأصوات لا تقول جميعها الشيء نفسه طبعًا. بل هناك اختلافات عميقة بينها، وبعضها به صراعات داخلية كذلك. ويجب أن نعالج هذه الاختلافات في الحال. فمن الموضوعات المركزية والتي صارت الآن مألوفة في هذا الكتاب أن المذاهب المختلفة تمامًا غالبًا ما تختلط معًا وتُتَّخَذ ككل لتلبية المطالب المتضاربة. ولكن برغم الاختلافات، من المفيد أن نبدأ بملاحظة ما تشترك فيه هذه الأصوات.

أولًا، تتفق كل هذه الاقتباسات على القول بأن الأفراد لا يمكنهم الحصول على توجيه أخلاقي من الخارج. وقد طرحوا جميعًا الادعاء بأن القرارات الأخلاقية تعتمد على الخيارات التي يجب على كل شخص اتخاذها بمفرده فقط. إن وحدة الأخلاق قد تقلّصت. فالفكرة هنا لم تعد -كما هو الحال مع النسبية- أن الآراء الأخلاقية صالحة فقط داخل ثقافة معينة، بل هي موجودة فقط في حياة واحدة معينة. ويجب على كل شخص أن يبتكرها أو يصنعها من الصفر.

إن هذا تغيير ذو أهمية بالغة من الناحية العملية. فإننا في الحياة العادية نستخلص معظم ما نفكر فيه ممن حولنا، ونتوقع أن نستمر في التعلم من الآخرين طوال الوقت في الأمور الأخلاقية. إننا نجمع خبراتنا. فالأشخاص الذين نعجب بهم يؤثرون علينا كثيرًا، ولا يساورنا شك في أن ذلك ما يجب أن يكون. إذ نأخذ مبادئهم على محمل الجد. كما نتعامل عادةً باحترام كبير مع الآراء التي يقبلها معظم الناس في ثقافتنا. إن النسبية تقبل هذه العادة، بل تمجّدها إلى مبدأ مطلق. وعلى النقيض من ذلك، تسقطها الذاتية تمامًا. ولا توجد طريقة يمكن من خلالها الجمع بين هذين المذهبين.

وكما هو الحال مع كثير من التصادمات الأخرى بين وجهات النظر المتطرفة، يبدو من المرجح أن كلا الرؤيتين البسيطتين مبالغ فيه وكلاهما بحاجة إلى إعادة التفكير في صور أكثر واقعية. لقد نشأ كلاهما في الواقع كتصحيحات لأخطاء معينة، ثم تضخم كل منهما بافتراض خاطيء للعمومية وتم تمثيله كمبدأ إرشادي للحياة بالكامل. إن هذا الخطاب البسيط عن الطرفين له قوة عظيمة في عالم مربك جدا. والفلاسفة المتطرفون -بعد كل شيء- هم الأسهل قراءةً، وهم الوحيدون على الإطلاق الذين تتم

قراءهم على نطاق واسع عمومًا.

لكن الأمر الأكثر سوءًا هو أن خطاب هذين الطرفين المتعارضين والمتنافرين متشابه للغاية لدرجة أن الناس غالبًا لا يميزون بينهما. فهناك ميل إلى استخدام النسبية والذاتية معًا بوصفهما يشكلان نوعًا مشوشًا ومركبًا من اللا أخلاقية، وأنهما طريقة آمنة "حديثة" ومستنيرة لتسيير الأمور بدون الأخلاق التقليدية. ويُخفى التنافر الضخم بين المقاربتين إلى حد كبير باستخدامهما لأنواع مختلفة من الحالات. إذ تُستخدم النسبية للحديث عن ثقافات الآخرين، ("لهم الحق في أسلوب حياتهم الخاص")؛ والذاتية للحديث عن المرء نفسه.

ربما يُظهر تقسيم العمل في أي الاتجاهات تهب الريح حقًّا. فالخلافات داخل مجتمعنا حقيقية بالنسبة لنا، وفيما يتعلق بهذه الخلافات، فإننا كأناس "حديثين" نادرًا ما نأخذ الخط النسبي البسيط المتمثل في أن الأخلاق بالكامل تحددها الثقافة، بحيث يجب أن يكون الأفراد المعارضون على خطأ بالطبع. كما أننا لا نتوقع حقًّا أن يكون الأفراد المعارضون داخل الثقافات الأخرى ملزمين بهذا المبدأ أيضًا.

هناك بعض الحالات البارزة، مثل اضطهاد النساء في بعض الثقافات غير الغربية المعيَّنة، وخصوصًا في حالات قصوى لممارساتٍ مثل الختان الفرعوني (clitoridectomy)، والتي من شأن القبول النسبي المقتنع بها أن يصدم الضمير المعاصر بشدة. فإننا نأخذ الرفض الضميري لذلك ولممارسات أخرى كثيرة بجدية بالغة على الأقل من الناحية النظرية، ونقبل في الغالب قدرًا كبيرًا من الحجة التي قدمها مِيل من أجل حرية الفكر والتعبير. لا يمكن للنسبية أن تكون مُرضية لهذه الحجة. وما ذلك إلا مجرد محطة مبكرة على الطريق نحو

مزيد من الحرية. وفي عالم تصير فيه الثقافات طوال الوقت أقل انفصالًا وأكثر ترابطًا، تصبح أقل ملاءمة. إن الصعوبات التي رأيناها في الفصل الماضي توجهنا قَطعًا إلى المرحلة التالية من هذا الطريق.

مشكلة الصلاحية الخاصة

لكن ماذا ستكون هذه المرحلة ؟ هل من الممكن أن تكون حرًّا حقًّا بينما تظل خاضعًا للأخلاق على أية حال ؟ هنا يجب أن نلاحظ نقطة مدهشة أخرى وهي مشتركة في معظم الاقتباسات المذكورة للتو. فجميعها -باستثناء الأخير على نحو ملحوظ- ما زالت تحتفظ بمفهوم الصلاحية للسلطة الحقيقية للأخلاق. إن هذه الاقتباسات ليست مجرد تقارير ساذجة بأن المباديء التي يذكرونها قد روعيَت في الواقع؛ بل هي احتجاجات غاضبة على عدم مراعاة هذه المباديء. فبالنسبة لهؤلاء المفكرين، ما زال طاعة المعايير والقيم والقوانين واحترامها واجبًا، رغم أنها من صنع الذات. أما الفرد المبدع عند نيتشه فهو "يصنع الخير والشر أولًا". إنه لا يزيلهما كما قد يُتوقَّع، كما أن رسالة نيتشه الأقل شاعرية والأكثر تعقيدًا من ناحية الحجج [في كتابه] "ما وراء الخير والشر" ليست كذلك. وكذلك فإن "إعادة تقييم جميع القيم" التي دعا إليها لم تكن تفجيرًا أو إلغاءً لها جميعًا، بل كانت نظامًا جديدًا أفضل وله الأولوية.

إن النقطة المركزية دائمًا تتمثل في تغير الأشياء التي يُطلق عليها خير، وفي ترتيب التفضيل الذي وضعَت وفقًا له. ورغم أن نيتشه قد جرب أحيانًا فكرة التخلي عن أي اتجاه أخلاقي مهما كان، إلا أن كل حماسه الحقيقي

للتحول كان مكرسًا لمهاجمة وجهات النظر الموجودة حول ما ينبغي أن يكونه هذا الاتجاه. هو يستفيد كثيرًا من الجدل الذي ينعش الانفجارات الغاضبة ضد خطأ المواقف القائمة في شرح ما ستصل إليه الحرية الجديدة. ويظهر باستمرار استعداده لاتهام الآخرين، وتفسير وتسويغ التهم الموجهة إليهم، والتي أشرنا إليها سابقًا بوصفها تمثل حكمًا أخلاقيًا متعمدًا وجادًا. على سبيل المثال، كتب في "لماذا أنا مُسيَّر":

"هل فهمتموني ؟ – إن ما يميزني عن بقية البشر هو أنني كشفت قناع الأخلاق المسيحية ... إن المسيحي حتى الآن هو الكائن الأخلاقي الأكثر منافاة للعقل، [والأكثر] كذبًا، وعبثًا، وإلحاقًا بنفسه الضرر حتى مما يمكن أن يحلم به أعظم محتقر للبشرية.

إن الأخلاق المسيحية هي الصورة الأكثر خبثًا لإرادة التزييف، إنها سيرس[1] (Circe) الحقيقية للبشرية : تلك التي دمرتها. وإن الخطأ الذي لا نظير له والذي يفزعني في هذا المشهد، ليس غياب "النية الحسنة" منذ آلاف السنين، و[كذا غياب] الانضباط، والاحتشام، والشجاعة في الشؤون الروحية والتي تخدع نفسها بانتصارها؛ بل إنه غياب الطبيعة، وتلك الحقيقة المروِّعة تمامًا والتي تتمثل في أن ما هو ضد الطبيعة يحصل على أعلى درجات التكريم بوصفه أخلاقًا، ويُقدَّم للجنس البشري بوصفه قانونًا، بوصفه حتميةً قاطعة" !

(Nietzsche, Ecce Homo, pp. 131 -2)

[1] ساحرة في الأساطير اليونانية كانت تحوّل البشر إلى حيوانات أو وحوش. (المترجمة).

الأواني كالأباريق[1]

كيف يمكن لفيلسوف ذاتي أن يكون في مكانة تجعله يهاجم الآراء الأخلاقية للآخرين بهذه الطريقة ؟ كيف يمكن لفيلسوف كهذا أن يعرف أنهم مخطئون ؟ إذا اخترع الجميع معاييرهم الخاصة، فكيف يمكن أن يوجد مفهوم أنهم مخطئون على أية حال ؟ ولماذا أيضًا يجب أن يهتم القراء -الذين هم أشخاص مختلفون كذلك- بآراء المهاجِم أو المهاجَم ؟

هذه هي المفارقة في تلك الذاتية الأخلاقية.

إنها إذا احتفظَت بأي محتوى أخلاقي معروف، تفقد مكانتها المتشككة. ونكرر هنا كما لاحظنا كثيرًا قبل ذلك أن المحتوى الأخلاقي، وليس الشك، هو الذي يعطي هذه الكتابات قوتها وقناعتها وأهميتها.

ولأن حماسة نيتشه المنفتحة والجادة والمتغيرة كانت قوية جدًّا، فإن شُرَّاحه عادة ما يقاومون أي محاولة لتصنيفه على أنه ذاتي. وهم بالتأكيد محقُّون في ذلك عمومًا. لكن عنصر الذاتية في كتاباته لا يزال قويًّا للغاية، ولأنها كانت منسجمة مع كثير من الأفكار الأخرى في ذلك الوقت، فقد أصبحت من بين أكثر أفكاره تأثيرًا.

---

[1] هذا العنوان مأخوذ من المثل الشائع (Pots call kettles black) وهو مثال على الإسقاط يقال عندما ينتقد أحدهم شخصا بعيب موجود فيه هو. يشبه نوعًا ما بعض الأمثال لدينا مثل: "رمتني بدائها وانسلَّت"، أو "من كان بيته من زجاج فلا يقذف الناس بالحجارة"، وأرادت بها المؤلفة أنه إذا كان نيتشه ينادي بالذاتية فليس من حقه أن يعيب أخلاق غيره مهما كانت، لكنه لابد أن يرتكز على معيار، وبالتالي فهو يتلبس بما ينتقد به غيره. (المترجمة).

يرى سارتر هذه العقبة ويحاول جاهدًا مواجهتها. ففي كثير من كتاباته ينصح برسالة أخلاقية مباشرة ومثيرة للإعجاب، ويشرحها ببعض الأمثلة الحية. هذه الأمثلة كلها -كالنادل الذي يحدِّث نفسه بأن حياته كلها خارجة عن إرادته، ويحددها الدور الذي يتعلق بوظيفته؛ والكاتب المتصنِّع الذي يزعم أن الظروف الخارجية فقط هي التي تمنعه من القيام بأي كتابة حالية، والشاب المحارب الذي يجب أن يختار بين رعاية والدته والانضمام إلى القوات الفرنسية الحرة، والذي يتمنى أن يتمكن شخص آخر من مساعدته في اتخاذ هذا القرار- تبرز قسرًا رسالة أخلاقية بسيطة مفادها : دع أعذارك جانبًا، ولا تتظاهر بأنه ليس لديك خيار آخر. يطلب سارتر من الناس أن يتحملوا مسؤولية حياتهم، لأن عدم القيام بذلك "سوء نيَّة". ويستخدم اللغة الميتافيزيقية للوجود والجوهر لدعم هذا المبدأ من خلال تمثيل الذات بوصفها غير ثابتة، وغير محددة دائمًا، وقادرة على اتخاذ أي شكل، بحيث تكون الحرية مطلقة. وبقبول هذا الوصف، يستحث قرائه ليصبحوا أحرارًا تمامًا، ومستقلين، و"أصليين"، ونفوسهم مشبعة من الناحية الأخلاقية.

السلطة والاستقلال

لماذا يجب على هؤلاء القراء في عزلتهم الخاصة أن يستمعوا إليه ؟ ألن يجعلهم استقلالهم الجديد بعيدين عن مجاله ؟ إنه بعد كل شيء شخص منفصل عن قرائه. وإذا استمعوا إلى خطبته المثيرة للإعجاب، أفلا يكونون متنازلين عن استقلاليتهم بأخذهم النصائح من الخارج ؟ ثم من هو ليحكم على مواقفهم غير الوجودية الحالية بسوء النية ؟

هنا يأتي سؤالنا الأصلي حول إمكانية الحكم الأخلاقي في أكثر صوره تشويقًا. فيردُّ سارتر :

"لكن يمكننا أن نحكم ... –وقد لا يكون هذا حكمًا ذا قيمة، ولكنه حكم منطقي– بأن الاختيار في بعض الحالات يعتمد على خطأ، وفي حالات أخرى [يعتمد] على حقيقة. ويمكن للمرء أن يحكم على إنسان بالقول بأنه يخدع نفسه ... وقد يعترض أحدهم : "ولكن لماذا لا يختار أن يخدع نفسه ؟" أجيبُ بأنه ليس لي أن أحكم عليه أخلاقيًا، لكنني أعرِّف خداعه نفسَه بأنه خطأ ... إن موقف الاتساق الصارم وحده هو موقف النية الحسنة". (Jean-Paul Sartre, 1989, p. 50).

يدعي سارتر هنا أن ما اتخذناه كحكم أخلاقي كان في الحقيقة مجرد حكم واقعي. لكن هل يمكن أن يكون الأمر كذلك ؟ إذا حاولنا حقًّا أن نتعامل مع هذا الحكم على أنه مجرد تقرير واقعي حيادي عن خداع الجاني لنفسه، فستكون هناك بالتأكيد صعوبة كبيرة في إثبات خداع الذات كحقيقة نفسية. سيلزمنا الاعتقاد بأن مُخادع الذات المزعوم قادر في الواقع على التمتع بحرية أكبر بكثير مما يَفترض هو؛ وكيف يمكن إثبات ذلك ؟ لكي يدعم سارتر شكوكيته الأخلاقية، يبدو أنه يُظهر هنا ثقة كبيرة وغير متشككة في بعض الأحكام الخطيرة المتعلقة بالحقائق النفسية. فهو يعتبر من المسلم به أننا نستطيع أن نعرف يقينًا ما هي الظروف التي يتصرف بموجبها هؤلاء الأشخاص الآخرون، وأننا نعرف عنهم أكثر مما يعرفونه هم أنفسهم، ويمكننا إدانتهم بخداع أنفسهم بسلام.

من الواضح أن رسالته لا يمكن اختزالها إلى مجرد حكم واقعي من هذا النوع. وبالتالي لا يمكن للغة العاطفية المحملة بالقيمة حول حُسن النية

وسوءها أن تكون نقيَّة. ولا يحاول سارتر تنقيتها. ويستطرد قائلاً :

"علاوة على ذلك، يمكنني إصدار حكم أخلاقي. لأني أعلن أن الحرية، فيما يتعلق بالظروف الملموسة، لا يمكن أن يكون لها غاية وهدف آخر سوى نفسها ... إن تصرفات ذوي النية الحسنة، لأهميتها القصوى، تحمل مطلب الحرية نفسه على هذا النحو".

فالحرية إذن، تؤخذ على أنها القيمة العليا، [أو] القيمة الوحيدة التي يمكن أن تُمجَّد علنًا وعلى نحو موضوعي. ولا يمكن النظر إلى هذا الحكم القيمي المذهل تمامًا على أنه مجرد مذكرة خاصة يوجهها سارتر لنفسه. إذ من المفترض أن تؤثر على الآخرين، وعند تطبيقها عليهم مباشرة، نجد أن سارتر على نفس الدرجة من الانطلاق والاتهام التي لدى نيتشه تماما :

"أولئك الذين يستخفون من هذه الحرية التامة تحت ستار الوقار أو بأعذار حتمية، أسميهم الجبناء. أما الذين يحاولون إظهار أن وجودهم ضروري، بينما هو مجرد صدفة لظهور الجنس البشري على الأرض، أسميهم الحثالة". (Jean-Paul Sartre, 1989, p.52).

هل يمكن أن يتخلَّق[١] الذاتيون ؟

عندما أقول أن هذا النوع من الذاتية أخلاقي، فأنا لا أقصد أن أكون متعسفة، ولكني ببساطة أذكر حقيقة واضحة. كان كل من نيتشه وسارتر من الأخلاقيين المؤثرين للغاية، ومن الكتّاب الذين أثَّروا في قلوب كثير من

---

[١] أي يلتزمون بالأخلاق. (المترجمة).

الناس، وساعدوهم على اتخاذ قراراتهم وأثّروا على حياتهم. لقد غيروا عالمنا. وكان كلاهما ينوي فعل ذلك، بدلًا من مجرد المشاركة في الحجة الأكاديمية النظرية، وهو نشاط احتقره ورفضه نيتشه فعلًا. وبالتالي فإنهم على المدى الطويل لم يكونوا يضيّقون وحدة الأخلاق إلى فرد واحد. وإنما كانوا يحاولون فقط حماية ذلك الفرد من بعض التأثيرات التي اعتقدوا أنها ضارة. وأراد كل منهما أن يكون للنشاط الأخلاقي الإبداعي الذي دعوا إليه تطبيق عام في نهاية المطاف. يبدو نيتشه غير محرج من هذا أيضًا، حيث يكتب بحرية (خاصة في الكتاب المسمى بالفجر ((Dawn or Daybreak)) عن المستقبل والعالم المختلف الذي يأمل في إبداعه، ذلك العالم الذي سينتج بمجرد سماع رسالته وقبولها. ولكن سارتر ينزعج كثيرا من الصعوبة التي يحملها هذا الادعاء بالتأثير العام للذاتية. ويحاول التعامل معها بمذهب من المسؤولية غريب وكثير المطالب بصورة واضحة للغاية :

"إن الذاتية تعني الحرية الفردية للذات من جهة، وأن الإنسان لا يستطيع تجاوز الذاتية البشرية من جهة أخرى ... وعندما نقول أن الإنسان يختار نفسه، فإننا نعني أن كل واحد منا يجب أن يختار نفسه؛ ولكننا نعني أيضًا أنه باختياره لنفسه يختار لكل الناس. في الواقع، فيما يتعلق بجميع الإجراءات التي قد يتخذها الإنسان ليصنع من نفسه ما يشاء، لا يوجد شخص غير مبدع، وفي نفس الوقت، فيما يتعلق بصورة الإنسان كما يعتقد أنه يجب أن يكون ... مسؤوليتنا أكبر بكثير مما كنا نفترض، لأنها تهم البشرية جمعاء. يعتقد [الشخص الوجودي] أن كل إنسان –بدون أي دعم أو مساعدة مهما كانت– مسؤول في كل لحظة عن اختراع الإنسان". (Jean-Paul Sartre, 1989, pp.52, 34).

وبالتالي فإن التحول الدائم بين "الإنسان" كفرد وكجنس بالكامل يقود باستمرار هذا المذهب الذاتي على ما يبدو إلى تطبيق جماعي. (ويبدو الآن) أنه يجب أن يكون خيارنا الحر هو الذي يسعدنا أن يتخذه أي شخص آخر كمثال [يُحتذَى]. وهذه فكرة مفهومة في علم الأخلاق التقليدي، وهي في الواقع مأخوذة من كانط. لكن من المؤكد أن الأمر يتعارض بشدة مع تأكيد سارتر على الاستقلال، والذي يبدو أنه يمنع الآخرين من التأثر بمثالنا. فإذا كان على كل منهم إنشاء إبداع خاص، فلا يمكن لأي شخص أن يأخذ الأدوات من أي شخص آخر، ولن يتفق أيٌّ من المبدعين إلا بالصدفة. لا يبدو أن هذه طريقة يمكن من خلالها تشكيل عالم عمومي على الإطلاق. ويبدو أن إصرار سارتر على المسؤولية يعني أن كل فرد يجب أن يتحمل عبء التصرف كما لو كان الآخرون على وشك تقليده، رغم أنهم في الواقع ممنوعون من ذلك بسبب حاجتهم إلى الأصالة.

يُظهر هذا الموقف الملتوي شذوذًا عميقًا فيما يمكن تسميته بالذاتية الأخلاقية أو البطولية التي نتدارسها. إنها حالة شاذة تبلورت باستخدام كلمات مفرطة في التشدد مثل "يبدع" و "يخترع". **إن الأصالة في الأخلاق لا تحتاج إلى أن توصَف بهذه المصطلحات المتطرفة.** ولا يلزم إطلاقًا أن تنطوي على قول شيء جديد بالكليَّة، مثل "يجب علينا جميعًا إغماض أعيننا اليسرى"، أو "إن الهدف الحقيقي من الحياة هو الحصول على أقصى إنتاج لقشر البرتقال". وإنما عادة ما تتعلق باقتراح تغيير في التأكيد بين القيم الحالية –كزيادة التأكيد على الاستقلال، والصدق، والشجاعة الأخلاقية على حساب الفضائل الأخرى– بطريقة بدأ الآخرون أيضًا يظنون بالفعل أنها ضرورية. (ولا يمكن القول بأن المرء يبدع شيئًا ما إلا إذا تمكن من

الحصول عليه وأصبح متاحًا للآخرين. ولهذا من الضروري أن يكون للمرء كثير من القواسم المشتركة معهم).

ويعتبر تمجيد المسيحيين للإحسان في مقابل الانتقام أحد الأمثلة على هذه التطورات الأصيلة في الأخلاق، كما يعتبر تطور نموذج التسامح بعد الحروب الدينية في القرن السابع عشر مثالًا آخر، وكذا التمجيد الخاص للحرية في العصر الحديث يعتبر مثالًا ثالثًا. وفي كل هذه الحالات، لم تُبتدع "قيمة" جديدة أو نموذج مثالي. بل استُخدِمَت كلمات جديدة في بعض الأحيان، وأعطيَت الكلمات القديمة معانيَ مختلفة إلى حد ما. لكن هذا لا ينطوي على خلق بنود جديدة، أكثر من كون استخدام كلمات جديدة في العلوم الفيزيائية ينطوي على خلق مادة جديدة.

إن ما يحدث هو تحول في المواقف، وفي طرق التفكير. لقد قدم المبتكرون ببساطة نموذجًا موجودًا اعتقدوا أنه لم يتم التأكيد عليه وبيَّنوا الأسباب الوجيهة لضرورة إيلائه مزيدًا من الاهتمام مقارنة بالنماذج التي قد يتعارض معها.

إن فكرة الإبداع تحتفظ بمكانتها هنا، لأنه من الصعب جدا أن تكون لديك البصيرة الكافية لمعرفة موضع الحاجة إلى مثل هذه التغييرات والعزم الكافي على تنفيذها. إن حال الأخلاق كحال الفن، حيث نسمي المبتكرين مبدعين إذا تمكنوا من إنتاج مركب إيجابي جديد ومفيد بإعادة ترتيب المواد الموجودة بجرأة. ولا نصر على أنه يجب أن لا يشبه أي شيء فيما سبق، ولا أنهم يجب أن ينتجوه بالكامل من بنات أفكارهم، ولا بدون أي أدوات على الإطلاق. أما بالنسبة لفكرة "اختراع القيم" التي تبدو أكثر صعوبة في استخدامها على نحو معقول. فإن الاختراع يعني عادةً إيجاد طريقة جديدة

للوصول إلى نهاية متفق عليها بالفعل. لكن من المفترض أن تكون القيم هي الغايات بحد ذاتها، والمُثل العليا التي نوجه إليها جهودنا.

الطوارئ ومأزق البرجوازية

لماذا استُخدمت هذه اللغة المبالغ فيها إذَن ؟ ولماذا بدت معقولة وجذابة ؟ إن السبب في ذلك تاريخيٌّ بالتأكيد. وهو يكمن ببساطة في سرعة التغيير. ففي العصر الحديث، يتغير المجتمع بسرعة كبيرة لدرجة أن العادات الذهنية الثابتة سرعان ما تنتج تأثيرًا غريبًا وغير واقعي. وتزداد الحاجة الطبيعية للتأكيد على تحديث الأخلاق بشدة، ويبدو أنه لا شيء سوى التغيير الكامل سيلبي هذه الحاجة.

من المهم هنا النظر إلى السياقات الخاصة التي كان هؤلاء الفلاسفة يستجيبون لها. يتأسس كتيِّب سارتر "الوجودية والإنسانية (Existentialism and Humanism)" على محاضرة ألقاها في عام ١٩٤٥م، وهو مستوحى بوضوح من الظروف أثناء الاحتلال الألماني لفرنسا خلال الحرب العالمية الثانية. لقد كان الناس الذين عاشوا جُلَّ حياتهم في قناعة ببعض التشريعات المحدودة تماما في هذا الوقت غيضًا من فيض وضع غريب واجهوا فيه خيارات مختلفة تمامًا ولا يمكن تصورها حتى الآن.

يقترح سارتر أن نرى هذا التغيير بعبارات بسيطة نوعًا ما على أنه تباين بين الوهم والواقع. لم تكن الحياة البرجوازية الرتيبة والمبسطة في زمن السِّلم محدودة فحسب، بل كانت غير واقعية؛ وكانت الفوضى في زمن الحرب واقعية. وبنفس القدر صارت أخلاق وقت السلم الآن غير واقعية، ونسيت

الأجواء المحيطة التي كانت تجري فيها خيارات رهيبة طوال الوقت. إن حجة الحماية الذاتية القائلة بأن كل شيء على ما يرام كانت دائمًا مجرد وهم. ولكن هذا لا يعني أن المعايير التي استندت إليها أخلاقيات وقت السلم كانت كلها لا أساس لها وأن بياناتها خادعة، ولا أن الطريقة التي تبدو الأمور عليها في حالة الطوارىء في زمن الحرب لا يمكن أن تكون مضللة أيضًا. فلم يُكتشف فجأة أن واجب رعاية الأم أو خدمة الوطن كان دائمًا واجبًا غير واقعي، وذلك ببساطة لأنه في الحالات الأكثر خطورة، قد يتعارض هذان الواجبان. إن التعارض بين الواجبات ليس بالشيء الجديد. كما أنه لا يعني أن الأسباب التي نفسر بها تلك الواجبات في وقت السلم تصبح غير واقعية أو غير ذات صلة عندما تصبح المواقف أكثر قسوة.

ما زالت الخلفية العامة للتفكير الأخلاقي التي يستخدمها الناس لسائر حياتهم موجودة في حالات الطوارىء، ولا تزال قطب رحى اختياراتهم، رغم أن الشرور التي يخيَّرون بينها تزداد سوءًا، والنقطة التي يخذلهم فيها تفكيرهم تزداد وضوحًا. إن هذه الاستمرارية واضحة جدًّا في حالة الشاب الذي يصفه سارتر. لماذا لا يستطيع هذا الشخص أن يحل صعوباته بمجرد تجربة حظه، أو بالذهاب إلى مرسيليا وبيع النايلون في السوق السوداء ؟

في الموقف الأجوف حقًّا الذي يفترضه سارتر، يبدو أن هذه المواقف ممكنة بنفس القدر، ولا يمكن الاعتراض عليها من وجهة نظر وجودية -بشرط أن يتم اختيارها بحسن نية-: فقد كتب في ص ٥٤ من كتاب الوجودية والإنسانية: "**يمكن للمرء أن يختار أي شيء، ولكن فقط إذا كان على مستوى الالتزام الحرّ**". ومع ذلك، يتمسك الشاب بالمعايير التي كانت لديه دائمًا؛ ويبحث عن طريقة للتوفيق بينها.

يتحدث سارتر كما لو أن مجرد محاولة الحصول على نصيحة يلزم أن يكون نوعًا من التملص، ومحاولة لجعل شخص آخر يتحمل مسؤولية القرار. قد يكون هذا صحيحًا بالطبع، لكن لا يجب أن يكون الأمر كذلك. فطلب النصيحة ليس هو طلب المعذرة. ونحن نتحدث مع أصدقائنا لتطوير أفكارنا بمشاركتها مع الآخرين، وكذلك للحصول على أفكار ربما لم تواجهنا بعد وذلك من خلال رؤية الأشياء من زاويتهم. ونريد أن نكتشف كيف يبدو موقفنا لهم، للسماح للقوى الاجتماعية الخفيَّة التي تكمن وراء كل تفاعل شخصي بالعمل الحر لمساعدتنا، ولمعرفة ما إذا كان من الممكن تغيير الأوضاع. إننا نريد مساعدتهم في وضع معضلاتنا في مكانها الصحيح، وفي معرفة كيفية قبول ما لا يمكن تجنبه. لكن عند القيام بكل هذا، نبتعد جذريًّا عن فكرة سارتر عن الأخلاق الفردية المغلقة بإحكام. فنحن نتصرف ككائنات اجتماعية.

سمات العصر

وهذا يقودنا إلى نقطة أخرى مثيرة للاهتمام تشترك فيها كل هذه التصريحات التي بدأتُ بها. إنها جميعًا تنتمي أساسًا إلى عصرنا وربما لا يمكن كتابتها في أي عصر آخر. كان نيتشه، الذي نشر في ثمانينيات القرن التاسع عشر، من بين أنبياء الفردانية الكاسحة الأوائل، تلك التي نعتقد عادةً أنها حديثة، وعناصر الذاتية التي تتماشى معها. وما زالت هذه التسمية للحداثة تربك رؤيتنا لها، لأننا طوال القرن العشرين كنا نميل إلى رؤية مثل هذه الأفكار "الحديثة" على نحو مرموق باعتبارها الكلمة الأخيرة التي لا رجعة فيها. لقد واجهتنا بوصفها اكتشافات علمية، وكأنها كشوف مفروضة

علينا بدليل يتحتم علينا قبوله، أو كأنها حقائق، ربما كالحقائق العلمية مثل وجود كواكب حديثة الاكتشاف أو التركيب الكيميائي للماء. دشَّن نيتشه الصيحة الحديثة هنا، وهذا هو الهدف من عبارته الخَطابية: **"لقد مات الإله"**. ليصبح زرادشت **"هل هذا ممكن ؟"**. **"إن هذا القديس الهَرِم لم يسمع في غابته بعد بأن الإله قد مات"**.

(Thus Spake Zarathustra, Prologue, section 2)

إن هذه القطعة من الأخبار الكونية شكلت بعد ذلك أرضية آمنة ومركزية لرفض زرادشت الكامل لكل الأخلاق الموجودة، وللمطالبة بإيجاد قيم جديدة كليًّا.

ومن ثم فإن القديس قد عفا عليه الزمن، وهو متأخر عن العصر. يتضح أن نيتشه لم يقصد بذلك مجرد صيحة حديثة -على الرغم من أنه للأسف أولى أهمية كبيرة للصيحات الحديثة وكان من السهل إغواؤه بالنموذج المستقبلي الغامض. كما أنه لم يقصد فقط فشل الدين. فقد كان يقصد بموت الإله مجموعة من التغييرات الحقيقية في العالم، والاكتشافات -الحقائق- مما يجعل من غير المعقول أن يبالي المرء بأي شيء خارج إرادته عند اتخاذ القرارات الأخلاقية.

ما هي هذه الاكتشافات الحاسمة ؟ من السهل أن نذكر بعضها. لقد وُجِد إحساس جديد بالتنوع الكبير للثقافات البشرية، بدأ يتأسس بعد ذلك من خلال علم الأنثروبولوجيا الناشيء. كما اكتُشف تنوع مماثل في تاريخ البشرية الماضي، إلى جانب الأدلة على الإخفاقات المريعة التي تطارد جميع الأنظمة الأخلاقية المعروفة. وكذلك تعقدت الدوافع البشرية التي بدأت تظهر

في التحقيقات النفسية التي تصل إلى روسو من خلال فرويد ومن خلال كثير من الأدبيات الخيالية العظيمة، وهو تعقيد جعل من الصعب تصنيف الأشخاص والأفعال بوصفها إما سوداء أو بيضاء. كما وُجد بالفعل نقد لكثير من العقائد الدينية، وهو تعقيد متزايد جعل من الصعب جدا تفسير الأخلاق على أنها مجرد وحي إلهي مباشر. وهناك تقدم في علم الفيزياء، حيث تُقدَّم تفسيرات سببية لكثير من الأشياء التي كان يُنظر إليها سابقًا باعتبارها أفعالًا خارقة للطبيعة مباشرة.

كل هذه في الحقيقة عوامل معقدة تقوض الآراء الصريحة والبسيطة حول طبيعة الأخلاق. لذلك يصح تمامًا القول بأن التفكير في هذا الموضوع اليوم يجب أن يكون أكثر تعقيدًا مما كان عليه في بعض الأوقات السابقة، وذلك ببساطة لأن مزيدًا من البيانات ومزيدًا من أنواع التفكير البديلة صارت الآن موجودة أمامنا. (في الواقع كانت هناك عصور ثقافية أخرى لديها نفس هذا النوع من المشكلات، كما في الصين والأسكندرية مثلا، ولكن هذه قصة أخرى). ومع ذلك فإن هذا التعقيد المتزايد لا يعني أن صوت الرعد المفاجيء قد غيَّر المشهد تمامًا، بحيث يبين على نحو لا يقبل الجدل أن الحكم الأخلاقي الصحيح مستحيل. فهذا التدمير الكاسح في حد ذاته غير متماسك البتة وغير متوافق -كما سنرى- مع رسالة نيتشه الأخلاقية الخاصة حتى أنه ليس مجادلًا حقيقيًّا لما نسلِّم به.

لعل نيتشه نفسه، والذي كان شاعرًا كما كان فيلسوفًا، قد فهم كل هذا جيدًا. فقد استخدم مبالغاته الخَطابية عمدًا لإثارة عقول قرائه، وذهب برؤيته الخيالية الجديدة إلى بيته. ومما لا شك فيه أن حقيقة أنه لم يتلق أي استجابة على الإطلاق في أيامه تلك جعلته يصرخ بصوت أعلى. ولكن الآن بعد أن

صار هو وكثير من تلاميذه اختصاصاتٍ تُدرَّس في الجامعات -وهو أمر كان سيصيبه بالذهول- فإن مبالغاته تؤخذ حرفيًا على أنها مذهب مُستَلَم. ومن هنا ظهرت الدوغمائية الواثقة التي لاحظها ألان بلوم (Allan Bloom) في طلابه الأمريكيين اليوم:

"هناك شيء واحد يمكن أن يكون الأستاذ الجامعي متأكدًا منه تمامًا؛ وهو أن كل طالب يدخل الجامعة تقريبًا يعتقد، أو يقول أنه يعتقد، أن الحقيقة نسبية... وأن أي شخص يمكن أن يعتبر هذا الافتراض غير بديهي يدهشهم، كما لو كان يشكك في أن ٢+٢=٤".

(The Closing of the American Mind, p.25)

يُنظر إلى سيولة الحقيقة على أنها حقيقة مكتشفة، وهذه بحد ذاتها حقيقة ثابتة، ولكنها أيضًا بالطبع يقين أخلاقي ثمين. ويستطرد بلوم قائلًا: **"إنها قضية أخلاقية بالنسبة للطلاب يكشف عنها أسلوب استجابتهم عندما يُعتَرَض عليهم، وهو مزيج من الجحود والسخط".**

يتضح أن هذا النوع من التوافق غير النقدي يتعارض تمامًا مع رسالة الذاتية نفسها، والتي تدعونا إلى عدم السير مع القطيع، وألَّا نخاف من أي نوع من أنواع السلطة، ولا يمكن أن تتوقع منا الرضوخ لمجرد هيبة الموضة المهيمنة في قرننا. وكما لاحظنا فعلًا، فإن المفهوم الغريب لحركات "ما بعد الحداثة" يُستخدم الآن للسماح للفكر الحالي بالابتعاد عن تلك الموضة. وسواء اخترنا أن نطلق عليه هذا الاسم أم لا، فمن الواضح أن هذا التطوير ضروري. والصورة الأولى التي يجب أن يتخذها طبعًا ستكون هي الفهم الكامل لما يُفترض أن تقوله صور الذاتية الحالية.

-About Nietzsche, R.J. Hollingdale's book Nietzsche in the Routledge Author Guides series (London, 1973) is very helpful.

-Full references for quotations on pp.92-3. Quotations from some of these works also appear elsewhere in this chapter.

I. Nietzsche, Thus Spakt Zarathustra, part 2 section 2, "In the Happy Isles"

2. Nietzsche, Thus Spake Zarathustra, part 3, section "Of Old and New Tables"

3. Nietzsche, Beyond Good and Evil, Second Article, section 43

4. Jean-Paul Sartre, Existentialism and Humanism (London, Methuen, 1989) p.38

5. Ibid, pp.32-33

6. Ibid, p.54

7. Ayn Rand, The Anthem (New York, Signet Books, New American Library, 1966) p.109

8. Ibid, p. 119

9. Margaret Oldham, American psycho-therapist, interviewed in Habits of the Hearted. Robert Bellah (London, Hutchinson, 1988) p.14

10. Ted Oster, ibid, p.77

الأعمال المقتبس منها في هذا الفصل :

-Nietzsche, Ecco Homo, 'Why I Am a Destiny," section 7, translated by Walter Kaufmann and published with On the Genealogy of Morals (New York, Vintage Books, 1969).

-Allan Bloom, The Closing of the American Mind (London, Penguin, 1987) p. 25.

الفصل ١٤ :
مشكلة الصلاحية الخاصة

هل تلاشى الإلزام ؟

يتعلق أحد الأسئلة المهمة بمفهوم الصلاحية أو السلطة. هل من المفترض أن يظل ذلك موجودًا بأية حال أم لا ؟ هل الفرد الذي أنشأ القيم أو المعايير سيكون مقيَّدًا بها بعد ذلك، واقفًا تحت نوع من الالتزام بطاعتها ؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فيبدو أن النقطة الأساسية في الأخلاق ستتلاشى، وكذلك في هذه الحالة يبدو أن مفهوم "القيم" بأكمله سيصبح بلا معنى أيضًا. وما كنا لنتورط فيما أسماه نيتشه إبداع القيم، أو "إعادة تقييم القيم"، أو تغيير المعايير. أو لنجد اتجاهات جديدة، وأسسًا جديدة أفضل لمجموعة أفضل من أنواع السخط والحماس. كنا -بدلًا من ذلك- سنستسلم ببساطة، ونفقد الاهتمام بالمعايير تمامًا، ونتخلى عن كل المزايا والعيوب، والسخط والحماس. ولم يكن ليتم إبداع أي شيء.

سيكون هذا مخالفًا بصورة جذرية لروح كل من نيتشه وسارتر، اللذين يدينان بكل ما تحمله كتاباتهما من قوة لحماستهما الإصلاحية، وسخطهما العنيف على رذائل معيَّنة في المجتمع المعاصر. من الواضح أن سلطة الأخلاق باقية بوجه من الوجوه بالنسبة لهم. فالفرد بعد أن أوجد معاييره الخاصة، يقع تحت وطأة التزام مطلق باحترامها. وهذا ما أسماه كانط "الاستقلال الذاتي"، أو الحكم الذاتي، أو تشريع المرء لنفسه. وقد أصبح من أكثر النماذج المهمة في هذه الحركة الفكرية، لكنه ليس واضحًا تمامًا.

إن كلمة الاستقلال الذاتي أو التشريعات الذاتية تعبر عن استعارة مستمدة من السياسة. فهي الكلمة التي كانت تُستخدم لوصف المستعمرات اليونانية التي صارت مستقلة عن مدينتها الأم، والتحول من هذا السياق السياسي إلى السياق الشخصي يثير بعض التساؤلات. هل الذات الماضية لها سلطة على الذات الحالية ؟ هل يجب أن لا نغير مبادئنا أبدًا ؟ أم أنها -الذات الحقيقية- بالأحرى مركز داخلي يتحكم في الأجزاء الأقل مركزية ؟ وماذا يحدث في حالات التغيير، أو الصراع الداخلي، أو ببساطة في الحالات التي تصبح فيها أقل ارتباطًا بالموضوع ؟ وأكثر ما يثير الحيرة هو كيف يكون النقاش العام حول هذا النوع من الاستقلالية ممكنًا بأية حال، وتحديدًا كيف يمكن لعلماء الأخلاق أن يكونوا في وضع يسمح لهم بإظهار السخط الحاد الذي عبر عنه سارتر ونيتشه تجاه مَن لا يتمتعون بما يكفي من الاستقلال الذاتي ؟ هل هناك واجب مقرَّر علنًا بأن يكون المرء مستقلا ؟ ولكن قبل مناقشة هذه الأمور، قد يكون من المفيد أن ننظر مرة أخرى في اثنين من الأمثلة الأمريكية التي استشهدنا بها في بداية الفصل الثالث عشر لنرى ما إذا كانا يعبران عن شيء مختلف.

يبدو لأول وهلة أن مارجريت أولدهام (Margaret Oldham) تتخذ نفس موقف سارتر إلى حد كبير، ومن المحتمل أنها تستجيب بالفعل للتأثير الوجودي. ومع ذلك هناك تغيُّر. فهي تقول أن ولاءها لقيمها الخاصة هو "ما يريده الكون منها". وتعتقد بوضوح أن مهمتها هي الاستجابة لما يريده الكون. بينما يحاول تيد أوستر (Ted Oster) محاولة جذابة للابتعاد عن أي تفكير من هذا القبيل، لكن لا يتضح أن مارك توين (Mark Twain) قد استطاع أن ينفِّذ هذه الحيلة له. فقد كان مارك توين -بعد

كل شيء- يتحدث في عالم نشأ فيه الناس على إعطاء أهمية خاصة للمعايير الأخلاقية، وكذلك تيد أوستر في الحقيقة. وفي هذا العالم، لا نكتشف فقط عن طريق التجربة الأفعالَ التي تجعلنا نشعر بالسعادة أو بالسوء، كما يمكن أن نكتشف الأطعمة التي تعرقل عملية الهضم. بل نتعلم حتمًا وعلى أية حال ما يجب وما لا يجب أن نفعله، ونغير هذه الآراء كلما تقدمنا. وبعد ذلك، فإن ما نسميه "الشعور بالخير" أو "الشعور بالشر" يعني في المقام الأول أنك فعلت ما ينبغي لك فعله أو ما لا ينبغي عليك فعله. إنها مسألة شعور بالذنب أو بالضمير الحي. بينما يكون الاختلاف واضحًا عندما نتأمل، إذا كان هذا الأمر فعلًا يشبه مسألة تتعلق بالهضم، فعندئذٍ سيُنصح الشخص الذي شعر بالسوء بعد ذبح القرويين المساكين (كما في مذبحة ماي لاي[1]) بتناول الحبوب المناسبة أو بزراعة الاسترخاء في المرة القادمة التي تسنح له فيها الفرصة لفعل كهذا.

من المؤكد تماما أن تيد أوستر لم يكن يفكر في أمثلة كهذه. ولكن يجب إثارتها إذا كان لما يقوله أي مصلحة عامة. كان أوستر يشرح ببساطة كيف وجد هو ومارك توين على حد سواء -بوصفهما أفرادًا نشأوا وفقًا لمعايير معينة- طريقة عمل تلك المعايير في حياتهما العاطفية. إن هذا سؤال حول سيكولوجية الأخلاق وليس عن الأخلاق نفسها. ويمكن إبراز الاختلاف بالأخذ في الاعتبار أنه عند مناقشة الاعتقاد العلمي، يستطيع المرء أن ينظر في سيكولوجيته ويلاحظ كيف زاد شعوره بالثقة في قوى طبيعية معينة عند

[1] مذبحة ماي لاي هي مذبحة جرت على أيدي جنود أمريكان خلال حرب فيتنام عام ١٩٦٨م، حيث أمر أحد الضباط بتطويق قرية ماي لاي وجمع القرويين ثم أمر بإشعال النار في بيوتهم وقتل المئات منهم. (المترجمة).

فهم قوانين نيوتن وضعُف ذلك الشعور عند قراءة آينشتاين، أو كيف لم يعد يشعر بالأمان في عالم كروي كما يمكن أن يكون حاله في عالم مسطح. مهما كانت هذه الحقائق مثيرة للاهتمام من الناحية السيكولوجية، فلن يفترض أحد أنها فسرت نوع الصلاحية التي تختص بها القوانين العلمية، أو أن الفيزياء قد "اختُزلت" بطريقة ما إلى مشاعر معينة تتعلق بالثقة.

النظرية والتطبيق

بالطبع لا يمكن مقارنة هذه الملاحظات الطارئة وغير الرسمية التي تكونت أثناء المقابلات السوسيولوجية بالآراء التي عبر عنها بعناية فلاسفةٌ من أمثال نيتشه وسارتر بصورة مباشرة. فالمقابَلون لا يقدمون نفس الادعاءات، وهم بحاجة إلى نوع مختلف من التفسير. بيد أن هذه الحالات مهمة، ومهمة في هذا السياق، لأنها محاولات عملية لاستخدام نفس الأفكار بالضبط. فهؤلاء الناس ليسوا مؤسسي الذاتية، وإنما هم أتباعها. إنهم يحاولون أن يفعلوا في حياتهم العملية ما يعتقدون أن الفلاسفة يخبرونهم به. والمثير للاهتمام هو مدى الصعوبة التي يواجهونها في فعل ذلك ولو بأقل قدر من الاتساق. يلاحظ المقابِلون الذين يتعاطفون معهم ولا يحاولون إبعادهم، كيف تحتكم ذواتهم باستمرار في تفاصيل حياتهم إلى مباديء أكثر إلحاحًا وحساسية مما يعبرون عنه في المناسبات التي يُسأل فيها عن المباديء العامة. ففي الممارسة العملية، اعترفت أخلاقهم بأقوال الآخرين. ولكن عندما طُلب منهم شرح تلك الأخلاق وتسويغها، كانت اللغة الوحيدة التي بدا أنهم يمتلكونها للقيام بذلك هي تلك اللغة الهشة وغير الملائمة، والتي تتسم بالأنانية والذاتية بالأساس. وحتى عندما طُلب منهم التعبير عن مشاعرهم الخاصة، صاروا

يرددون تفاهات الفردانية المعاصرة. لكنهم بوضوح لم يعيشوا دائمًا وفقًا لها.

التجمع والتفرق

يتضح أن الأخلاقيين الذين يقربوننا من الذاتية يقدمون لنا خيارًا أخلاقيًا أصيلا، وهو سؤال حول نوعية المجتمع الذي نريد أن نعيش فيه. وهذا السؤال هو: إلى أي مدى ينبغي أن يكون مجتمعنا متماسكًا ؟ إلى أي مدى نتمنى أن نتواصل، كأفراد، مع من حولنا ؟

يمكننا تصوُّر طرفي نقيض. الأول هو مجموعة موحَّدة بعمق، لا يميز الأعضاء فيها بالفعل مصالحهم الفردية من مصالح بعضهم ومن المصالح الجماعية للكل. وهذا هو الموقف الذي يمكننا أن نتصور وجوده في مجتمع النمل أو النحل، حيث يبدو أن الأعضاء يضحون، ليس بجهودهم في الحياة فحسب وإنما بحياتهم بحرية تامة أيضًا من أجل مصلحة الجميع. والثاني هو مجموعة من الأنانيين المستنيرين، كل منهم لا يهتم إلا بمصلحته الخاصة فقط، ولا يوافق على التعاون مع الآخرين إلا في الحالات التي تظهر الحسابات أنها تخدم تلك المصلحة.

طبعا لم يوجد النمط الأول في حياة الإنسان أبدًا. وهناك مجموعات صغيرة من الأصدقاء أو الأقارب أو الزملاء الذين يقتربون منه كثيرًا أكثر مما يمكن للمجموعات الأكبر أن تفعل. لكن من الواضح أن البشر، مثلهم كمثل غيرهم من الثدييات والطيور الاجتماعية الأخرى، يختلفون جذريًا عن الحشرات الاجتماعية في طريقة انسجام أنظمتهم العصبية للتعرف على فرديتهم. وكذلك لم يوجد النمط الثاني في الواقع، ولكن لا يُعترَف دائما بهذه

الحقيقة بوضوح. إن أسطورة العقد الاجتماعي مبنية كما لو كان هذا النمط الثاني صحيحًا حرفيًا، وكما لو كنا جميعًا "رجالًا اقتصاديين" حقيقيين. وهذه الأسطورة -رغم أن لها استخدامات سياسية حيوية- ليست مقولةً واقعية عن الحقيقة. ومع ذلك فإنها قوية جدًا في ثقافتنا ويُتعامل معها في كثير من الأحيان كما لو كانت تمثل نوعًا من الحقائق الخالدة.

إن المذهب المسمى بالأنانية النفسية (Psychological Egoism) -أي الاعتقاد بأن جميع الدوافع البشرية في واقع الأمر ما هي إلا مصالح ذاتية بحتة- دعمه كثيرًا منظرو العقد الاجتماعي مثل هوبز (Hobbes). وكان مقصدهم إنقاذ الناس من تضييع حياتهم في الولاء الخاطيء للكنائس أو الحكام الذين ليس لديهم الحق في مطالبتهم بهذا الإخلاص. أكرر أن الهدف كان جيدًا، ولكن أيضًا كان هناك مبالغة كبيرة، وخطابة مفرطة، وعمومية زائفة. صحيح أن مصالحنا الخاصة لها أهمية كبيرة، وأنه يجدر بنا في كثير من الأحيان أن نوليها اهتمامًا أكثر مما نفعل الآن. لكن الحقيقة الجليَّة المتمثلة في أننا غير محترزين -حقيقة أننا نكرس أنفسنا لجميع الغايات غير القائمة على المصالح، من الفن والحرب إلى تسلق الجبال وسباق السيارات- تبين بوضوح أن دوافعنا ليست مجرد مصلحة ذاتية، ولكن لها مجموعة متنوعة من الأهداف الأكثر تعقيدًا.

إن الأنانية النفسية ليست حقيقة. فهي ككثير من المذاهب النفسية الأخرى، تعتبر جزءًا من الدعاية. ورغم أن هناك درجة معينة من المصلحة الذاتية هي في واقع الأمر جزء من تكويننا، إلا أن السؤال عن المدى الذي يجب أن نوائم به بينها وبين الدوافع الأخرى هو سؤال أخلاقي، أجابت عنه الثقافات المختلفة بصور مختلفة تمامًا. على سبيل المثال، احترام حقوق

الوالدين والأقارب الأكبر سنًا عمومًا أمر يختلف اختلافًا كبيرًا. ففي استطلاع متعدد الثقافات، طُلب من أشخاص في بلدان مختلفة إكمال الجملة: "أنا أحب أمي ولكن ...". في الدول الغربية، رأى المستجيبون عادةً أن هذا إشارة إلى توجيه بعض الانتقادات للأم. أما في جنوب شرق آسيا، كان الإكمال يميل إلى أن يكون من قبيل: "لكن لا يمكنني أبدًا أن أوفيها كل ما فعلته من أجلي". قد يكون تعسفًا أن أشير إلى أن الرد الغربي كان أكثر أصالة بوجه من الوجوه، وأقرب إلى الطبيعة البشرية الأساسية، أو أنه كان أكثر صدقًا من الآخر. إنه ببساطة خيار مختلف، يكشف عن نوع مختلف من المجتمعات. وفي الآونة الأخيرة، كان الخيار الغربي هو التوجه إلى مزيد من العزلة، والانتقال إلى نظام أسري أكثر تفككًا وتشظيًا، كجزء من مجتمع أكثر تفككًا وتشظيًا.

إن أسباب الرغبة في اتخاذ هذا الاختيار قد طرحها أنبياء الفردانية أمامنا تمامًا، بدءًا من روسو ومن بعده، مرورًا بميل ونيتشه إلى سارتر وآين راند (Ayn Rand)، والتي تنقل رواياتها المؤثرة تمجيدًا غير معتاد تمامًا للأنانة (solipsism) – للرغبة في العيش وكأن المرء هو الكائن الوحيد الواعي في الكون. كان الأسلوب الخطابي المستخدم مكثفًا، ولغة عصرنا في الغرب غارقة فيه. وكما أشرت، هناك كثير من الأمور في ظروف حياتنا المزدحمة تدعم هذه الطريقة في التفكير، مما يجعل التجمع صعبًا والتفرق جذابًا.

لكن من المؤكد أن الأمر يستحق أن نتوقف ونلاحظ كيف أن بعض سمات العزلة في حياتنا تصدم من يشاهدونها من المجتمعات الأخرى، وأن نسأل أنفسنا ما إذا كانت هذه الخطابة الفردانية تمنحنا بالفعل كثيرًا من الرضا الأخلاقي بحيث لا نحتاج معها إلى صياغة أي شيء مختلف لنحقق

التوازن. إن إحدى هذه السمات المزعجة هي معاملتنا لما هو قديم. وهناك سمة أخرى، تُصحَّح تدريجيًا الآن ولكن بعدما أحدثت ضررًا لا يوصف، وهي العزل اللاإنساني للأطفال الرضع، والذي جلبه إلينا أطباء الأطفال في عشرينيات القرن العشرين على أسس هشة للغاية ويفترض أنها "علمية"، وما زالت مستمرة بقوة بطريقة تتناقض مع ممارسة معظم المجتمعات البشرية الأخرى. إن "إضفاء الطابع الطبي" على الولادة وإزالة شبكة الإناث الودودة التي تدعم النساء والأطفال في معظم البقاع خلالها يضيف مزيدًا من الضغوط التي تؤثر فيما أظن على الأطفال بطريقة تعمق صعوبات تعاملهم مع الآخرين في حياتهم المستقبلية.

الحاجة إلى الاختيار

سيختلف الناس بالطبع اختلافًا كبيرًا حول كيفية معالجة هذه المشكلة. والمهم هو أننا يجب أن نكون على وعي بها. إننا بحاجة إلى التفكير في أفضل السبل لوضع مجتمعنا في مكان ما على هذا التدرج الطويل من الاحتمالات بين ضغط الأفراد في كتلة متجانسة وبين عزلهم تمامًا؛ بين التجمع والتفرق. والأمر نفسه بالنسبة للخيارات التي يجب على المجتمعات أن تتخذها باستمرار بشأن تكوينها. هناك مزايا وعيوب في جميع الحالات. ولا شيء منها مفروض علينا بفعل الطبيعة البشرية، وكل منها له ثمنه. والأساس الضروري في اتخاذ هذا الاختيار هو الوعي به، وليس التعامل معه على أنه نتيجة مفروضة. (وبهذا المعنى، فإن الاعتراف بالحرية له الأهمية القصوى فعلًا، إنها تمكِّننا من الاختيار، ولا تتخذ القرار لنا). ولكن من

المهم أيضًا أن نسأل كيف يؤثر هذا الاختيار على مكانة الحكم الأخلاقي.

[إصدار] الحكم لا يعني أننا غير محكومين

تتمثل رغبة القائلين بالتفرق في حماية الأفراد من التعرض لحكم الآخرين، وكذلك من تأثر أحكامهم الخاصة بآراء الآخرين على نحو غير ملائم. لقد اقترحت سابقًا أن هذه الرغبة يُعبَّر عنها باكتساح كبير، **وأنه ليس من الشر أن يحكم الآخرون على أحد، بل الشر فقط في أن يحكموا على غيرهم حكمًا خاطئا**. وبالمثل، ليس من الشر أن يتأثر الناس بالآخرين، بل أن يتأثروا بطرق خاطئة. وإذا استمعنا إلى النصوص التي تستخدم بوصفها مناهضة للأحكام، فسنجد دائمًا هذا النوع من القيود مضمَّنًا فيها. وهكذا، كان المسيح يتحدث عن العقاب والشجب. كانت رسالته: لا ترجموا الناس، لا تطردوهم، ولا تقضوا عليهم. وكان هدفه هو الصلاح الذاتي في الهجوم والتأديب. لقد أُخبِر مستمعوه ألا يعتبروا أنفسهم جماعة فائقة ومأذونًا لها بمعاقبة التعدِّي. ولم يُقَل لهم أنه لا يوجد شيء يسمى التعدِّي ("ولا تخطئي أيضًا[1]"). لم يكن تركيزه الأخلاقي على التعدِّي الأصلي على الإطلاق، ولكن على ردة الفعل السيئة للمعاقِب المحتمل.

وإذا عُدنا إلى سارتر، فمن الواضح أن منصبه أيضًا كان عالي التخصص. وما كان يدور بخلده هو حالة الشعب الفرنسي خلال الحرب العالمية الثانية. تعبر الوجودية والإنسانية عن التجربة المريرة للأشخاص الذين نشأوا بأخلاق برجوازية غير طموحة، وتكيفوا مع الأزمنة الآمنة والمريحة، ثم

---

[1] من قول المسيح للمرأة التي اتهمت بالوقوع في الفاحشة. [يو ٨: ١١]. (المترجمة).

وجدوا أنفسهم قد سقطوا في المياه الباردة والقذرة للاحتلال النازي. إن كثيرًا من الأعمال التي نشأوا عليها باعتبارها واجبات أصبحت مستحيلة أو غير ذات صلة، وبعض هذه الأعمال كان يشمل مساعدة الغزاة. فإذا أرادوا المقاومة قد يجدون أنفسهم مدعوين للسرقة والكذب والقتل. كان الوضع في فرنسا (على عكس النرويج أو بولندا مثلا) فاسدًا بصورة استثنائية، لأن عددًا كافيًا من المؤسسات السابقة بقيت وتعاونت مع النازيين لتقدم مظهرًا زائفًا للأخلاق التقليدية، ولتوحي بأن كل الناس الذين يمتلكون التفكير الصحيح (bien pensant) يجب أن يفعلوا الشيء نفسه.

إن الاشمئزاز الغريب الذي أثارته هذه الخيانة يفسر أسلوب سارتر، وهو في الحقيقة يدعم فكرة محزنة حول إمكانية أن يكون السلوك الأخلاقي المألوف أجوفَ في بعض الأحيان. لقد ظهر أن الحكومة وأولئك الذين يدعمونها متكلفون تماما، وبما أنهم استخدموا اللغة الأخلاقية المعتادة، كان يبدو أن الأشخاص المهذبين يجب أن ينتقلوا إلى لغة أخرى مختلفة تمامًا. لقد كانت التقاليد كلها ملطخة بالزيف؛ وللعثور على شيء حقيقي، كان يجب على المرء أن يبحث في مكان آخر. في هذا الوضع البغيض، كان يبدو أن البدائل الوحيدة تتمثل في العصيان الكامل والخيانة الكاملة. وقد تبين أن التقاليد لا تقدم أي مساعدة، لذلك دُعِيَ الأفراد "لاختراع القيم الأخلاقية" والبدء من جديد.

بيد أنه لا يمكن للسياق أن يدعم هذه الدراما الصارخة. فلم تكن المقاومة ممكنة إلا بوجود مُثُل ومفاهيم تؤكد صحتها، ومن خلال تقليد طويل وشريف من الثورات المبررة لأجل الحرية والآداب. إن سارتر نفسه يقف في صف ذلك التقليد التنويري، ويرجع الفضل في ذلك إلى ديكارت

وروسو وكانط ونيتشه. فبالنسبة له، كما هو الحال بالنسبة لآخرين كثُر في المقاومة الفرنسية، لم تكن المقاومة مجرد قتال المرء من أجل بلده -وهو دافع شريف تمامًا في حد ذاته- ولكنها كانت قتالًا من أجل المُثل التي تصوروا أنها أدت إلى ثورة عام ١٧٨٩م. لقد رأوا أنه ليس ثمة حاجة لقبول ادعاء التفكير الصحيح المفترض لتمثيل التقاليد الأخلاقية بالكامل. فالأخلاق العقلانية والمستقلة والثائرة قديمة قدم المسيح وسقراط على أقل تقدير.

الفصل ١٥ :

الأنانية الداروينية الاجتماعية

الورطة الأمريكية، آين راند

نحن هنا مع اسم أقل شهرة، ولكن مع أفكار ليست أقل تأثيرًا. إن آين راند (Ayn Rand) من أنبياء الفردانية الأنانية المتطرفة الأمريكيين المعاصرين. يبدو أن الجنس البشري في رواياتها كان ينقسم إلى ثلاث مجموعات. المجموعة الأولى، التي تضم الجميع تقريبًا، وهي قطيع من الأغنام القانعة التي لا قيمة لها، والمعروفة باسم "المقلدين (second-handers)". إنهم لا يفكرون أبدًا في أنفسهم ولو للحظة، وقلما يعرفون أن باستطاعتهم ذلك، لكن عندما يفعل الآخرون ذلك، فإنهم يستجيبون باستياء مروع ويضطهدون المبتكِرين. والمجموعة الثانية، وهي صغيرة، تتمثل في أشخاص يفكرون بأنفسهم أحيانًا. ويعتقدون أن الحياة التي تدور من حولهم هي وجود لا معنى له وغير مختار، ويريدون تقديم شيء أفضل. لكنهم لا يستطيعون فعل ذلك لأنهم ليسوا إبداعيين بما يكفي لتقديم شيء مختلف. والتفاعل مع هذا الإحباط يكون إما باليأس القاتل، أو بالانضمام عكسيًّا إلى القطيع المبتذل لمقاومة واضطهاد العدد الصغير المتلاشي من العباقرة في المجموعة الثالثة – جزئيًا بسبب الحسد، وجزئيًا بسبب الشعور بأن هذه الصورة من العمل أفضل من عدم فعل شيء. أما أولئك الذين في المجموعة الثالثة فهم قلة قليلة، ربما يكونون "إثني عشر إنسانًا على مر العصور". وهم الأشخاص المبتكرون والمبدعون حقًا، والقادرون ليس على التفكير فحسب ولكن على التصرف بروح المبادرة الخاصة بهم. لكن بالطبع، كما هو الحال، فإنه محكوم

عليهم بجذب الحقد العالمي تقريبًا، وهم يقدمون للجنس البشري خدمة ضد إرادته تمامًا.

تعتبر رواية آين راند الأكثر مبيعًا المنشأ (The Fountainhead)، التي نُشرت عام ١٩٤٧م، بمثابة تفسير مثالي للمهنة المعمارية لفرانك لويد رايت (Frank Lloyd Wright). فالمقلدون فيها هم المعماريون التقليديون ومؤيدوهم، والذين يصرون على مواصلة تقليدهم المستكين للأساليب السابقة ويرفضون بشدة تلكم المباني الحديثة للبطل هوارد رورك (Howard Roark). إن الرواية مثال متطرف للعبادة الرومانسية للعبقري الوحيد. وهي أيضًا بالمناسبة مثال رائع على ذلك التمجيد الديني للحداثة الذي ناقشناه في الفصل الثامن.

ليس سبب الاهتمام بآين راند جديًّا أنها ابتكرت هذه الأفكار. بل من المفارقات أنه ليس هناك سوى القليل جدا مما هو إبداعي هنا؛ فالأفكار منتشرة ولها مصادر عديدة. من المؤكد أن هناك قدرًا كبيرًا متأثرًا بنيتشه فيها، ولا سيما نيتشه الذي يكره الجماهير والذي يتمثل في الاقتباس الثالث من بداية الفصل الثالث عشر. إن المثير للاهتمام في آين راند أنها تبلور هذه المجموعة من الأفكار، وتجمعها معًا بإصرار وتعبر عنها بقوة. لقد جعلها هذا الأمر كاتبة مؤثرة للغاية. وقد كان كتاب المنشأ هو الكتاب الوحيد الذي كان ألان بلوم يسمع الطلاب الأمريكيين الذين استجوبهم يستشهدون به أحيانًا، حيث كان له تأثير مهم على حياتهم. (والكتب عموما لم تكن تعني الكثير بالنسبة لهم). وما زال الكتاب مطبوعًا وقد أعيد نشره مرارًا وتكرارًا، في كل من الولايات المتحدة وبريطانيا.

كان أغلب كتاب المنشأ عبارة عن تهكم اجتماعي حاد وغير ملحوظ،

وقد كان فعالا في كثير من الأحيان، وفي أحيان أخرى كان مضحكًا جدا وموجهًا ضد المقلدين. إن الغريب في الكتاب ليس ما يسخر منه وإنما ما يقبله، كسذاجته بشأن المجموعات المكرَّمة التي في القمة. وكما يحدث كثيرًا، تُخدَع السخرية بضَعف الساخر بسبب بعض الاستثناءات المفترضة للإدانة العامة، وهي في هذه الحالة، أولئك الذين يعتبرون أفرادًا حقيقيين. إن المناضلين خلف النزاهة المزعومين هم أكثر المجموعات غير المقنعة، ورورك نفسه مجرد بطل في الكتاب الهزلي، فهو رجل عادي بلا مميزات، ومجرد تجسيد للفحولة. وكثيرًا ما يكون قويًّا وصامتًا لحسن الحظ، لكنه أحيانًا يلقي الخُطب. والجدير بالذكر أنه قدم خطبة إلى هيئة المحلفين الذين يحاكمونه بتهمة تفجير بعض المباني التي صممها بالديناميت، حيث قام معماريون آخرون بتغييرها بلا مسوّغ. وبعد أن أوضح النقاط المتوقعة حول النزاهة الفنية، لم يصمت رورك بأية حال، بل ألقى محاضرة من ست صفحات حول مبادىء الفردانية. (ربما كان ذلك سيقنع هيئة المحلفين بتبرئته على نحو مدهش). لقد استخلصتُ بعض أفكاره الماكرة، وحددت بعض الملاحظات المدهشة خصوصًا :

-لا شيء يوهَب للإنسان على وجه الأرض. كل ما يحتاجه يجب أن ينتج. وهنا يواجه الإنسان بديله الأساسي؛ إذ يمكنه البقاء على قيد الحياة بإحدى طريقتين فقط - إما بالعمل المستقل لعقله أو كطفيلي تغذيه عقول الآخرين ...

-إن همّ الإنسان المبدع هو غزو الطبيعة. أما همّ الطفيلي فهو غزو البشر ... والحاجة الأساسية للشخص المقلد هو تأمين علاقاته مع الناس لكي يطعموه. إنه يعلن أن الإنسان موجود لخدمة الآخرين. ويدعو إلى

الإيثار ... لقد عُلِّم الناس أن الاعتماد فضيلة ... بينما الاستقلال هو المقياس الوحيد لفضيلة الإنسان وقيمته.

-لقد تعلم الناس أن الأنا مرادف للشر، وأن نكران الذات مثال الفضيلة. لكن المبدع هو الأناني بالمعنى المطلق، والإنسان غير الأناني هو الشخص الذي لا يفكر أو يشعر أو يحكم أو يتصرف. هذه هي وظائف الذات ... إن كل ما يأتي من الأنا المستقلة للإنسان فهو خير. وكل ما يأتي من اعتماد الإنسان على الناس فهو شر.

-إن أول حق على وجه الأرض هو حق الأنا. وواجب الإنسان الأول إنما يكون تجاه نفسه ... فالخير الوحيد الذي يمكن للبشر أن يفعلوه لبعضهم والتعبير الوحيد عن علاقتهم الصحيحة هو عدم التدخل!

-والآن لاحظ النتائج في مجتمع مبني على مبادىء الفردانية. ها هي بلدنا. أعظم بلد في تاريخ البشر.[1] إنها بلد الإنجاز الأكبر، والرخاء الأعظم، والحرية الكبرى. لم تتأسس هذه البلد على مصلحة نكران الذات أو التضحية أو التنازل أو أي مبدأ من مبادىء الإيثار. بل تأسست على حق

---

[1] ستعلق الكاتبة في الفقرات القادمة على هذا الاقتباس تحديدا ووصف أمريكا بأنها أعظم بلد، حيث ستبين تناقض هذه المقولة من آين راند على لسان رورك بطل الرواية. فبينما يدعو البطل إلى سعي كل فرد نحو سعادته الفردية الخاصة وينتقد المجتمع التعاوني الذي يعيش فيه، إذا به يشيد ببلاد هذا المجتمع بوصفها أعظم البلاد!.. تفرق الكاتبة بين فردانية راند هنا وبين أنواع الفردانية الأخرى، وتربط تلك المفارقة بفكرة البقاء للأصلح، والتي تفرض نموذجا معينا لإدارة المجتمع على نحو متعجرف. وترى الكاتبة أن هربرت سبنسر هو الرائد الرئيس الذي أدخل أصول تلك الفكرة إلى أمريكا. (المترجمة).

الإنسان في السعي وراء السعادة. سعادته الخاصة. وليس سعادة أي شخص آخر. إنه دافع أناني خاص وشخصي. انظر إلى النتائج. انظر في ضميرك أنت. (Ayn Rand, 1972, pp.664-70)

أخلاقيٌّ أم لا أخلاقي ؟

ما الذي يقال هنا ؟ مرة أخرى، ثَمَّ تضارب كارثي في الأهداف. إن نموذج العالم الذي لا يستمع فيه أحد إلى أي شخص آخر لهو في حرب مع رغبة ملحَّة من جانب الكاتب في أن يُستَمع إليه وهو يدعونا إلى هذا النموذج، وفي تشكيله بحيث يستخدم الآخرون حريتهم بالطريقة الصحيحة.

إذا ساد نموذج العالم المتشظي وغير المستمع، فإننا سنحصل على الذاتية. وفي هذه الحالة، سيولد كل شخص ويعيش وفقًا لأخلاق منفصلة وخاصة تمامًا. يبدو أن أحد الاقتباسات (من رواية أخرى) التي قدمتُها في بداية الفصل الثالث عشر يدعو إلى هذه المقاربة؛ "فإن النجم الذي يهديني بداخلي مهما كانت الطريق التي أسلكها؛ النجم الهادي وحجر المغناطيس يرشداني الطريق". ويستمر المقطع إلى قولها: "إنهما يشيران إليَّ".

إن هذا ليس شيئًا غريبًا وعديم الفائدة للنجم الهادي أو لحجر المغناطيس أن يقوما بذلك، بل هو أيضًا جزء من الدعوة الإيجابية. فإذا كان أي شخص آخر يعتقد أن نجومه الهادية وأحجاره الجاذبة توجهه نحو مساعدة الآخرين، فإن آين راند موجودة هنا لتخبره أنه مخطيء.

من الواضح أن هذا التخلُّق الإيجابي هو المسار المختار في كتابها [المنشأ]. ولا توجد محاولة لإسكات الأخلاق الإيجابية لتجنب التأثير على

أحكام الناس الفردية. إن ما يدعو إليه الكتاب بشدة ليس الاستقلال في الحكم بقدر ما هو الاستقلال في الحياة؛ أي الاكتفاء الذاتي. وأن تدعو إلى ذلك -خاصة بهذا الولع- يعني أنك تفترض بشدة أن لك حق التأثير في أحكام الآخرين. إن الكتاب به ميل مدني قوي، فهو يريد تغيير المجتمع؛ إنه مليء بالنقد الواثق لكل من الحياة الفردية التي تعاش في اعتماد تعاوني متبادل ونوع المجتمع الذي يُبنَى من مثل هذه الحياة. في الواقع، إنه مليء بالنقد الحاد للابتذال والنفاق والافتراء الذي تكتشفه المؤلفة في المجتمع الأمريكي المعاصر.

لذلك هناك شيء غريب ومتناقض جدًّا بشأن الفقرة الأخيرة التي نقلتها، حيث قرر رورك فجأة أن يحتفي ببلده، ولم يكن ذلك على مضض، لمجرد أنها أقل سوءًا من الآخرين، ولكن بدون انتقاد تمامًا، بروح مرشح رئاسي يلوّح بعلَم بلاده.

الإيمان ببقاء الأصلح

إن الاصطدام الواقع هنا يتمثل في مفهوم الداروينية الاجتماعية، وهو العنصر الإضافي الذي يميز أغلب الفردانية الناطقة باللغة الإنجليزية اليوم بوضوح عن سابقاتها القاريَّة. فالأسطورة التي تمجد الحرية التجارية برؤيتها كجزء من عملية تطورية كونية ضخمة لديها تسويغها الذاتي، وتغلو فيها بوصفها نموذجًا لجميع الحياة الاجتماعية، أدخلها إلى أمريكا هربرت سبنسر (Herbert Spencer) في ثمانينيات القرن التاسع عشر. وهذا لا يتعلق كثيرًا بداروين، ولا علاقة له على الإطلاق بالبيولوجيا الجادة. بل هي دومًا

طريقة ميتافيزيقية مركزية لتسويغ السياسات الاقتصادية، باستخدام بعض القصص البيولوجية المختارة كأسطورة مقنعة لها. وكان سبنسر هو رائدها الرئيس، على الرغم من أن لها مصادر سابقة أخرى، مثل آدم سميث (Adam Smith). لكن سبنسر لكونه جاهلًا بالبيولوجيا إلى أبعد الحدود، افترض خطئًا أن بإمكانه تدعيمها بنظريات داروين البيولوجية، وظلت الفكرة ملصقة بها.

وقد حققت هذه النظرة شبه التطورية نجاحًا كبيرًا في الولايات المتحدة لوقت طويل لدرجة أن عمل سبنسر فاق مبيعات كل فيلسوف آخر في ذلك البلد. إنها في الأساس أسطورة عامة وسياسية، توصي في ثقة بطريقة معينة في إدارة المجتمع. وهذا يعني أن الفردانية المرتبطة بها تختلف تمامًا عن فردانية نيتشه التي كانت فوضوية ومعارضة للسياسة وفاقدة للأمل في جميع المؤسسات. وتختلف كذلك عن فردانية سارتر، التي وُجدت لتوفير قناة للاغتراب عن نظام معين قائم. وبعد الحرب، كان سارتر يبحث دائمًا عن أنظمة أفضل، وكان لفترة طويلة منجذبًا نحو الماركسية. لكنه ظل يرى قدرًا كبيرًا من الصعوبة في الجمع بين فردانيته وبين أيٍّ من الصور السياسية. وعلى النقيض من ذلك، يبدو أن آين راند في فقرات مثل هذه لا ترى أي صعوبة إطلاقًا في ملاءمة أفكارها المتعلقة بالحرية الشخصية (والتي تتطلب الكثير رسميًّا) في إطار ذلك الشيء الجماعي جدًّا، [وهو] البلوتوقراطية[1] الحديثة على الطريقة الغربية.

---

[1] البلوتوقراطية تعني في الأصل حكم الثروة، والمقصود بها خضوع العملية السياسية لتأثير المال على نحو غير متكافئ فتتلاشى الطبقة الوسطى ولا يبقى سوى الأثرياء والفقراء. (المترجمة).

ويبدو أن هناك أشخاصًا آخرين كثُر في الغرب اليوم لا يجدون صعوبة في ذلك أيضًا.

مراوغة الذاتية

إن كل ما نحتاج قوله بخصوص هذا العمل البارز من زاويتنا الحالية هو أنه يُظهر من جديد كيف أن ما بدا وكأنه موقف متشكك كاسح حول الأخلاق برمّتها يتبين أنه مجرد موقف أخلاقي آخر. وأيضًا، أن القضية الواضحة للذاتية المناسبة، بمعنى البرنامج الحقيقي لفصل أفكار كل فاعل أخلاقي عن بعضها، هي في الحقيقة شيء أكثر اعتدالًا من الناحية الفلسفية، على أنها ما زالت محيِّرة بما فيه الكفاية باعتبارها موقفًا أخلاقيًا.

وعلى هذا الأساس الأكثر اعتدالًا، غالبًا ما تكون الذاتية مفيدة. وغالبًا ما توجد فكرة في توجيه الانتباه إلى الجانب الذاتي من الأخلاق، إلى الحياة الداخلية، إلى الاختيار الشخصي، وإلى الطريقة التي يشعر بها الناس بما يفعلونه وبما يؤمنون به. إن جميع الأنبياء المذكورين هنا يقولون بعض الأشياء الممتازة حول ذلك الأثر، وإذا كان أحدهم يقصد بالذاتية ذلك فقط، فيمكن أن نقول الكثير بهذا الصدد. لكنها ليست طريقة لتجنب الحكم الأخلاقي.

عزلة بطولية أم علاجية ؟

قبل أن ننتقل من هذا الموضوع، يبدو من الضروري أن أقول شيئًا حول

مسألة الأسلوب المثير للاهتمام. فالاقتباسات التي استخدمتُها في هذا الفصل كانت تحتفي في كثير من الأحيان بالفردانية بأسلوب أخلاقي وبطولي وعدواني إلى حد ما، بوصفها دعوة صاخبة للأفراد للوقوف بشجاعة ومحاربة المجتمع القمعي. والنموذج هو "أجاكس يتحدى البرق[1]". ولكن يوجد اليوم أيضًا ما يمكن أن نسميه بالفردانية العلاجية، وهي بالأحرى طلب متفجع يطلب فيه المرء من المجتمع أن يتركه بمفرده، على أساس أنه بالفعل لا يشعر أنه في حال جيدة.

يبدو جليًّا أن هذا الطلب له صلة مباشرة بحملة الانفصال العالمي التي كنا نناقشها للتو. وهنا أيضًا نجد أن التطور أكثر وضوحًا في أمريكا، ولكن يبدو أنه ينتمي إلى مجموعة من النماذج التي يُنظر إليها على أنها حديثة والتي يتم اتباعها على نطاق واسع.

لقد أصبحت المخاوف بشأن الصحة العقلية سائدة في الولايات المتحدة في نهاية القرن التاسع عشر. وعندما ذهب فرويد إلى هناك في عام ١٩٠٩م، أثار اهتمامًا كبيرًا، ولكن الأسئلة التي طرحها كانت بالفعل قيد المناقشة هناك. فقد "نشر قرابة تسعين مقالة طبية حول 'العلاج النفسي' هناك" من قبل زيارته، وتحدد المصطلح كموضوع منفصل في الفهرس الطبي الرسمي". (Robert Bellah, 1988, p.121).

ليس العثور على مصادر المشكلة بالأمر الصعب :

---

[1] أجاكس هو بطل أسطوري في الميثولوجيا الإغريقية، من المشاركين في حرب طروادة، تقول الأسطورة أنه بعدما غرقت سفينته وأنقذه بوسيدون، تحدى البرق ليضربه، لكنه لم يفلح. (المترجمة).

"فكما بدأ الأمريكيون في القرن التاسع عشر يعرفون على نحو متزايد، لم تكن الحياة على المصعد المتحرك سهلة على الإطلاق. وبمجرد أن صار بإمكان الفرد الاعتماد على عدد أقل فأقل من الناس "القبول غير المشروط"، كان على الفرد أن يكون منضبطًا ذاتيًا، وتنافسيًّا، وطموحًا، وقادرًا على الاستجابة للمواقف والمتطلبات المتغيرة بسرعة ... وفي ظل هذه الظروف صار القلق بشأن الصحة النفسية هو الشغل الشاغل لأمريكا الوسطى، وظهرت مجموعة متنوعة من العقاقير العلاجية ... والتي تتمثل معظم أشكالها (اليوم) في العلاقة بين المريض (أو العميل) والمعالج المتخصص". (Habits of the Heart, p.120)

يشير المؤلفون إلى أن هذا العزل العلاجي تدبير غير مألوف إلى حد ما. كما تقول دراسة أخرى :

"إن التحليل النفسي (والطب النفسي) هو الشكل الوحيد للعلاج النفسي الذي يحاول علاج الناس عن طريق فصلهم عن المجتمع والعلاقات ... جميع الأشكال الأخرى (الشامانية[1]، والعلاج الإيماني، والصلاة) تأتي بالمجتمع إلى عملية العلاج. فيما يعزل الطب النفسي الحديث الفردَ المضطرب عن تيارات التواقف العاطفي[2] (emotional interdependence) ويتعامل مع المشكلة بالابتعاد عنها والتلاعب بها من خلال النقاش

[1] ظاهرة دينية من شمال آسيا، تعتمد على السحر وتحضير الأرواح، حيث يعتقدون أن الأرواح تغادر الأجسام إلى عوالم الروح، وتهتم بمعالجة المرضى. (المترجمة).

[2] مأخوذة من توقفه على شيء آخر، أي ربط عواطفه بعواطف غيره (المترجمة).

الفكري/اللفظي والتفسير والتحليل".

إن هذه الإستراتيجية ليست مصادفة، وإنما تتماشى مع منهج أخلاقي مميز، تعتبر فيه الحماية الخاصة أمرًا ضروريًّا أثناء إعادة بناء الذات. كما يُعتبر أنه :

"يجب على الفرد أن يجد ذاته الحقيقية ويؤكدها لأن هذه الذات هي المصدر الوحيد للعلاقات الحقيقية مع الآخرين. وأما الالتزامات الخارجية، سواء كان مصدرها الدين أو الوالدين أو التقاليد الاجتماعية، فيمكن أن تتدخل فقط في القابلية للحب والعلاقات.

على سبيل المثال :

تحاول المستشارة التي تدير مجموعة علاجية للمطلقات أن تساعدهن على الشعور بمزيد من الاستقلالية ... عندما يتم الإلحاح عليها لمناقشة الالتزام في العلاقات، تجيب: "أعتقد، إذا كان هناك من الضروري لأي شخص أن يدين لأي شخص آخر بأي شيء، فهذا الشيء هو الأمانة في سماحهم بمعرفة ما يشعر به أحدهم تجاه الآخر، وأنه إذا تغيرت المشاعر، يجب أن يكونوا منفتحين ومستعدين لقبول هذه التغييرات، علمًا بأن الأشخاص في العلاقات ليسوا ثابتين".

(Veroff, Kulka and Douvan, 1981, p. 101)

هنا لدينا مرة أخرى تصريح مبالغ فيه بشدة عن فكرة أخلاقية معتدلة للغاية. فمن الطبيعي جدًّا بالنسبة للمستشارة التي تنشغل بمساعدة المطلقات على تعاملهن مع مشاعر الذنب غير الواقعية أن تتعامل مع الالتزام باختزال ذلك التعامل ورفضه.

ولكن إذا لم يدرك أحد -حرفيًا- أنه يدين لأي شخص بأي التزام سوى الصدق المطلوب لإخباره في حال أنه لم يعد يحبه، لكان معظمنا ميتًا. لقد قدم لنا آباؤنا الرعاية المزعجة والمرهقة التي كنا بحاجة إليها في الطفولة، ولا شك أنهم كانوا يفعلون ذلك أحيانا لأنهم يحبونه، ولكن في أوقات أخرى كانوا يفعلونه لأنهم كانوا يعرفون أنه يجب عليهم تجاهنا، وقد استجابوا للالتزام.

ستكون الحياة البشرية مستحيلة إذا لم يسد هذا الاعتراف باستمرار تلك الفجوات التي تظهر حتمًا في دوافعنا الطبيعية المفيدة.

مجرد مسألة أولوية ؟

إن اللغة العلاجية بطبيعة الحال لا تعامل العزلة التي توصي بها بقصد أن تكون دائمة. إنها توجه المريض إلى وقت يمكن فيه إعادة العلاقات الخارجية مرة أخرى -عندما يصبحون أفضل بكثير وأكثر كفاءة- ولكنها تحذر من أن هذا لا يمكن أن يحدث حتى تتحقق العدالة للذات أولًا. فالسلامة الداخلية والحرية الداخلية والاستقلالية الداخلية تأتي في المقدمة :

"وبالتالي فإن النموذج العلاجي يفترض فردًا قادرًا على أن يكون مصدرًا لمعاييره الخاصة، وأن يحب نفسه قبل أن يطلب الحب من الآخرين، وأن يعتمد على حكمه قبل أن يذعن للآخرين. فالحاجة إلى الآخرين من أجل شعور المرء أنه "بخير" يُنظر إليها [كما لو كانت] مرضًا أساسيًا يسعى العلاج إلى الوقاية منه".

(Habits of the Heart, p.99)

مرة أخرى، يُفهَم ذلك باعتباره جزءًا من إدارة الأزمات لحالات معينة، كالاعتمادية غير الطبيعية، والخضوع والامتثال غير الطبيعيين. أو يمكن اعتباره أيضًا نصف حقيقة القيمة بالنسبة لنا جميعًا. إن احترام الذات وفهم الذات وحب الذات أجزاء ضرورية من الحياة الجادة؛ وليست تجاوزات مذنبة؛ ونحن في أمس الحاجة إليها. كما قال الأسقف بتلر في تمهيده للعظات (Sermons (١٧٢٦))، **"ما يدعو للرثاء ليس أن الناس يولون اهتمامًا كبيرًا لاستفادتهم أو مصلحتهم في العالم الحالي، لأنهم لا يملكون ما يكفيهم، ولكن أنهم قليلًا ما يهتمون بمصلحة الآخرين"**. إن مصلحتنا الداخلية مصدر قلق رئيس لكل منا في واقع الأمر، وفي بعض الأحيان نحتاج إلى الانسحاب من الآخرين لكي نهتم بها.

لكن بالتأكيد من المقلق أن ندعوا إلى هذا المذهب بوصفه نصيحة عادية وشاملة لمعظم الناس. ففي الحقيقة، هناك شيء غريب في الموقف برمّته، حيث يكون من الطبيعي أن يُعتبر معظم الناس، إن لم يكن الجميع، مرضى بدرجة كافية بحيث يحتاجون هذه المعاملة الخاصة. يبدو أيضًا أن هناك شيئًا غريبًا وغامضًا حول المكانة الاستثنائية التي يحظى بها المعالج في هذا العالم. فمن الواضح أنه أو أنها الشخص الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه بمشروعية. وطوال مدة العلاج، يجب أن يعتمد العملاء أو المرضى بشدة على المعالِجين. وفوق هذا وذاك، هناك بعض أساليب العلاج لا يُنتظَر منها الشفاء، ولكنها تعامل علاقة التبعية هذه باعتبارها علاقة دائمة.

إذا أزلنا هذا العنصر المتطرف، فإن الأخلاقيات العلاجية ستظهر بصورة أساسية كمسألة أولويات. فهي تقول أن كل منا لن يكون قادرًا على

التواصل الصحيح مع جيرانه حتى يحل مشاكله الداخلية. وهذه نصيحة سليمة في الغالب. ولكن هل هي أسلم من نصف الحقيقة المقابل، الذي كتبه برنارد شو (Bernard Shaw) ذات مرة في رسالة إلى ويلز: "يجب أن نصلح المجتمع قبل أن نصلح أنفسنا ... فالصلاح الشخصي مستحيل في بيئة فاسدة" ؟

يبدو أن الحقيقة هي أن كلا الأمرين يجب أن يمضيا معًا.

ملاحظات

الأعمال المقتبس منها في هذا الفصل :

-Ayn Rand, The Fountainhead (Glasgow, Collins, 1972) pp. 664-70.

-Robert Bellah, ed., Habits of the Heart (london, Hutchinson, 1988) pp. 99, 120, 121.

-Veroff, Kulka and Douvan, Mental Health in America (New York, Basic Books, 1981) pp. 6-7, 101.

-Bishop Butler, Preface to the Sermons (1726), section 40; (see also Sermons 11 and 12).

الفصل ١٦ :

التقدم نحو العالم الحديث

الشيء الذي ما زلنا نعرفه

إن الحملات المؤثرة أخلاقيًا ضد "الحكم الأخلاقي" كانت تثبت دائمًا وحتى الآن أنها أحادية الجانب، ولا تستهدف الحكم نفسه، بل تستهدف بعض من يسيئون الحكم. هل نريد الآن توسيع نطاقنا وإطلاق نوع مختلف من الحملات ؟ هل لدينا الآن سبب للقول إنه، في ظل الظروف الحالية، ليس من الخطأ قبول الأحكام الصادرة عن مجتمع فاسد وجبان فحسب، بل إنه من الخطأ كذلك قبول أي أحكام يصدرها أي شخص، وفوق هذا – وهذه نقطة أخرى– أنه من الخطأ إصدار مثل هذه الأحكام بأنفسنا ؟

إذا أردنا قول ذلك، فمن المفترض أن يكون السبب متعلقًا بالتعقيد المتزايد للحياة الحديثة، وباستشعار أن المشكلات صارت الآن وبوضوح كبيرة جدا بالنسبة لنا. بالتأكيد يجب أن ندرك هذا التعقيد، وأنه لا ينبغي لنا أن ندعي بثقة سَنَّ القوانين بصورة نهائية لجميع الأوقات وجميع المستقبِلين، كما كان الناس يفعلون ذلك أحيانًا في الماضي. ولكن ما قد يكون ذكره مملًا، هو أن هذا أيضا أحد الأحكام الأخلاقية، حيث يوصي بالتواضع والاحتشام. فالمسألة ليست أننا لا نستطيع معرفة ما يحدث على الإطلاق، وأننا ببساطة ندرك بشكل متزايد أننا قد نرتكب أخطاء. لكن هذا ينطبق أيضًا على الأسئلة الواقعية، ومع ذلك فإننا نعلم أنه يجب علينا في بعض الأحيان أن نحكم عليها.

عندما يتوجب علينا أن نقرر -اليوم- لمن نصوِّت، أو ماذا نعطي لمؤسسة خيرية، أو ما إذا كنا سنتشاجر مع أصدقائنا، فعلينا أن نقرر هذا بصفتنا نحن، وفي ظروفنا الحالية. وحقيقة أن الصقليين في القرن الثاني عشر أو سكان جزر سليمان الحاليين، أو حتى أناس مثلنا في غضون عشر سنوات، قد يكون لديهم سبب في رؤية القرار بشكل مختلف لا تؤثر على ما يجب أن نفكر فيه اليوم. (سنبحث بمزيد من التفصيل مشكلة الرافضين الافتراضيين المحتملين في الفصل التالي).

من المؤكد أن التخلي عن الحكم ليس هو الخيار الوحيد المتبقي لنا. فرغم أن مأزقنا الحالي مربك في واقع الأمر، إلا أنه ليس أكثر إرباكًا من مأزق كثير من الناس في الماضي كما يُشار إلى ذلك في كثير من الأحيان. وبمجرد الوصول إلى النقطة التي يفقد فيها الأفراد وجهاتهم، فإن المزيد من الإضافات إلى الارتباك العام لا يُحدث بالضرورة فرقًا كبيرًا. فقد يغرق المرء في عمق سبعة أقدام من الماء تمامًا كما يغرق في سبعين قدمًا. وحتى لو كان الوضع الحالي مربكًا على نحو استثنائي، فلا يظهر أن ذلك سيتسبب في التوقف عن محاولة فهمه. إذ ليس من الضروري في المواقف شديدة التعقيد أن يفقد الناس اتجاهاتهم الأخلاقية بالكلِّية، تمامًا كما يمكنهم الاحتفاظ بإحساسهم بالاتزان في كل الأحوال باستثناء الاضطرابات الجسدية الأكثر عنفًا.

يمكننا معرفة كيف أن هذا الأساس غير الملحوظ للقيم المألوفة ما زال يعتبر أمرًا مفروغًا منه حتى في أغرب الظروف، إذا فكرنا في وضع طالب سارتر، الذي يتساءل عما إذا كان يجب عليه الانضمام إلى الجيش الفرنسي الحر أو البقاء لرعاية والدته. كان موقف هذا الرجل محيرًا للغاية بالتأكيد، ومعقدًا ككثير من مواقفنا على أقل تقدير. ومع ذلك، فقد كان يعرف ما

يكفي عن وضعه الأخلاقي لاستبعاد جميع المسارات باستثناء مسارين، رغم أنه كان هناك ولابد كثير من المسارات المغرية الأخرى التي يمكن أن تنقذه من تلك المعضلة. فقد بقيت لديه أحكام أساسية كبيرة وجيدة الأسس حول مسائل مثل الأخلاق النازية، والتي ضيقت من مساراته المحتملة بدرجة كبيرة. ومن الواضح أن هذا ما زال ينطبق علينا. فإذا بدأنا في تخيل ماذا سيكون الحال إذا قُطِعنا بسبب تعقيدات العالم الحديث عن كل التعليقات الأخلاقية الممكنة مهما كانت -أن نكون غير متأكدين تمامًا ما إذا كنا سنوافق أو سنرفض على أكثر الحكومات استبدادًا وقمعًا ومعذبيها، وعلى سلوك خاص هو الأكثر ظلمًا- يصعب أن نعرف كيف ستتحقق مثل هذه الحال. ولا تتضح الأسباب الأخلاقية التي يمكن أن تطالبنا بتجريد أنفسنا من قدرتنا على الحكم بهذه الطريقة العامة والمتطرفة.

عمليات التشظي

هل هناك أسباب من أنواع أخرى ؟ بعض الأمور المحتملة الناشئة عن طبيعة المعرفة ستقابلنا مرة أخرى في الفصل التالي. ولكن إذا بحثنا عن أسباب نفسية -عن اعتبارات تدفع الناس عمومًا للتحرك في هذا الاتجاه- فمن المهم أن نضع في اعتبارنا أن هذا الاتجاه قد يكون ببساطة جزءًا من تراجع عام بين بعض الأفراد في المجتمع الحديث، كنوع سياسة الحماية الذاتية المتعمدة والمتمثلة في الانجراف بعيدًا. إن هذه السياسة بلا شك لها بعض المميزات الأخلاقية، وبالتأكيد لها أسباب طبيعية قوية في الضغوط المؤلمة لحياتنا المزدحمة. وقد تكون حركة ضرورية إلى حد ما. لكنها أبعدت النجعة

فعلا، ومن المؤكد أن تطويرها الإضافي يحتاج مزيدًا من الاعتراف والتساؤل.

وإلى جانب الصعوبات المذكورة بالفعل، توجد -كما رأينا- أسباب للاهتمام بهذه الحركة على أساس الصحة العقلية. ففي العقود القليلة الماضية، كان الأطباء النفسيون والمعالجون يقدمون تقريرات، ليس عن الزيادة فيما قد صُنِّف عمومًا بوصفه مرضًا عقليًا فحسب، وإنما كذلك عن التحول من أنواع من العُصاب والتي تتضمن علاقات مَرضية مع الناس -وهو النوع الذي كان يشغل فرويد بصورة رئيسية- إلى أنواع أخرى، خصوصا الاكتئاب الذي يعزل الناس ويجعل من الصعب عليهم إقامة علاقات مع أي شخص على الإطلاق، مهما كان ذلك غير مُرضٍ. يبدو أيضًا أنه من المثير للاهتمام أن اللجوء إلى الأطباء النفسيين والمعالجين في الولايات المتحدة الأمريكية -الأكثر فردانية من بين المجتمعات، وكذلك الأكثر "حداثة" من نواحٍ أخرى- أصبح أمرًا طبيعيًا مقبولًا بصورة متزايدة أكثر بكثير مما هو عليه في أوروبا. وليس هذا بالطبع قولًا بأن الناس أكثر جنونًا بأية حال، ولكنها ملاحظة للاختلاف في الطريقة التي يمكن النظر بها إلى الصعوبات التي يواجهونها.

التأثير على السياسة

كما أشرنا في الفصل الثامن، يبدو أن هناك شيئًا ما يتعلق بالمنهج الفرداني يجعل التعامل مع الاحتكاك الاجتماعي أكثر طبيعية من خلال النظر إلى الداخل ومحاولة تعديل الفرد بدلًا من النظر إلى الخارج ومحاولة تغيير المؤسسات. وبهذه الطريقة، يمكن نسيان الوسائل السياسية للإصلاح، وإذا

اعتبر جميع المواطنين أنفسهم معزولين أخلاقيًا، فمن المحتمل أن يحدث هذا. ورغم أن كل واحد منا قد يشعر ببعض الضغوط من المؤسسات السيئة، إلا أنه لا يحدث في الغالب أن حسابات المصالح الفردية البحتة وحدها هي التي تُشعر الأفراد بأن إلقاء أنفسهم في أعمال الإصلاح السياسي أمرًا يستحق الجهد.

وهكذا يمكن أن يتضح -ويا للمفارقة- أن إصرار التنوير على أولوية الفرد على المجتمع يمكن أن يدحض نفسه.

ينظر المشاركون في كتاب عادات القلب (Habits of heart) إلى هذه المشكلة بوصفها حديثًا مركزيًا عن الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن كما أشرت، فهي تتحدث عن كل مجتمع يعتبر نفسه "حديثًا"، كما يعلق روبرت بيلاه (Robert Bellah) :

"لقد كان التوتر بين المشروع التنافسي الذاتي والشعور بالتضامن العام الذي يتبناه الجمهوريون المدَنيون أهم مشكلة لم تُحَلّ في التاريخ الأمريكي ... ونظرًا لأننا نستخدم مصطلح "المواطن الخاص" المُجملَ، فإن معنى المواطنة يغيب عنا. ومع تأكيد رونالد ريغان (Ronald Reagan) على أننا "نحن الشعب" "مجموعة من المصالح الخاصة"، اهتمامنا بالاقتصاد هو الشيء الوحيد الذي يجمعنا معًا، فقد وصلنا إلى ما يشبه نهاية الطريق. فقد التهِمَ المواطن في جوف "رجل الاقتصاد".

(Robert Bellah, 1988, pp.256 and 271)

بيد أن هذا النوع من الليبرالية الاقتصادية ليس تحررًا في نهاية المطاف ...

ملاحظات

الأعمال المقتبس منها في هذا الفصل :

-Robert Bellah, ed., Habits of the Heart (London, Hutchinson, 1988) pp. 256, 271.

الفصل ١٧ :
شكوك معقولة وغير ذلك

مشكلات حول اليقين

نعود الآن إلى القضايا المتعلقة بطبيعة المعرفة، إلى السؤال عما إذا كان الحكم الأخلاقي مستحيلًا بوجه ما لأننا لا نملك معرفةً بالقيم.

في الجزء المركزي من هذا الكتاب، انشغلنا بالأسئلة الأخلاقية لأن كثيرًا من الأسباب التي دفعت الناس إلى رفض إمكانية الحكم الأخلاقي قد ثبت أنها أسباب أخلاقية. تنبع هذه الأسباب من الاعتراضات على مجموعة معينة من الأحكام السيئة، أو على السلوك السيء المرتبط بتلك الأحكام. إنها ليست معرفية، وليست هجومًا على إمكانية معرفة الأخلاق. لكن هذا النوع المختلف تمامًا من الهجوم موجود أيضًا، وبسبب هيبة المعرفة اليوم، فحتى الأشخاص الذين لا ينجذبون عادةً إلى مثل هذه الموضوعات يحتاجون إلى التفكير في الأمر.

هناك مشكلات حقيقية حول حدود المعرفة. ماذا يعني أن تعرف شيئًا على وجه اليقين ؟

لقد واجه مؤسسو العلم الحديث في القرن السابع عشر هذا السؤال كما نعرف، لأنهم كانوا يحاولون وضع المعرفة المتعلقة بالعالم المادي على أسس أكثر سلامة مما كانت عليه من قبل. كان ديكارت، الفيلسوف الذي قدم إجابة، مهتمًا بالحصول على أساس مناسب لهذا العمل على وجه الخصوص - لا سيما لفيزياء جاليليو والبيولوجيا الميكانيكية لوليام هارفي (ومنها الدورة

الدموية). وكان من المأمول أن يسمح هذا النوع من التطورات بعرض العالَم المادي في النهاية تمامًا كآلة حتمية واسعة يمكن معرفتها والتنبؤ بها بالكامل، تشبه العمل الآلي الجيد للساعة (clockwork) الذي بدأ يبهر العالم المتعلِّم فيما بعد.

خدم هذا النموذج الميكانيكي البسيط العلمَ جيدًا حتى أواخر القرن التاسع عشر. ولكن يجدر بنا أن نلاحظ فورًا أنه منذ ذلك الحين، ثبت أن طموحاته أعلى بكثير مما هو معقول أو ضروري. فالفيزياء التي تتعمق أكثر فأكثر في بنية المادة، لم تجد ساعة واحدة رائعة ومعقولة. لقد وجدت بدلًا من ذلك جُزرًا مختلفة قابلة للاستخدام ولها ترتيب جزئي في خلفية "فوضوية" أكبر، قد تكون من حيث المبدأ مبهمة بالنسبة لعقولنا. ووفقًا لوجهات النظر الحالية، فإن الاحتمال لا يقتصر فقط على أننا سنستغرق وقتًا طويلاً لاكتشاف "سر الكون" النهائي، والذي سيجعل كل شيء يصح التنبؤ به، **بل أننا لا يمكن أن نفعل ذلك، نظرًا لأن كثيرًا من الأشياء لا يمكن التنبؤ بها على الإطلاق، حتى من حيث المبدأ.**



تجربة ديكارت

ومع ذلك فليس من المفاجيء أن يأمل الراصدون في القرن السابع عشر فعل ما هو أفضل من ذلك، لقد بحثوا عن منهجية علمية من شأنها توفير اليقين النهائي والمطلق. ولتوفير الأساس المناسب لهذا النوع من العلم، قدم ديكارت مطلبَين دراماتيكيين ومثيرين للإعجاب. أولهما أنه يجب أن تكون هناك نقطة انطلاق واحدة آمنة تمامًا يتبعها كل شيء بعدها، ثم مجموعة غير

قابلة للدحض المنطقي من العلاقات والتي تصطحب جميع الحقائق الأخرى بصورة آمنة إلى نقطة البداية هذه. وبوصفه عالم رياضيات عظيمًا، صوَّر ديكارت بنية الفكر الناتجة على نموذج نظام رياضي عملاق له مسلَّمة واحدة.

ولإيجاد هذه المسلَّمة: شكٌّ، ونصح قرَّاءه أن يشكوا بطريقة منهجية في كل ما كانوا يعتقدون سابقًا أنهم يعرفونه. وعندما صب هذا الحمض على المشهد العقلي بأكمله، أفاد ديكارت أن شيئًا واحدًا فقط لا يزال دون حل، هو وعيه الخاص، ومعرفته أنه هو نفسه كان يفكر. فكل شيء خارجه يمكن أن يشك فيه، إلا ذلك. إذ أنه لو حاول الشك في ذلك، فسيظل بالضرورة موجودًا كموضوع مشكوك فيه. "أنا أفكر، لذلك أنا موجود".

وعند استخدامه لنقطة البداية الصلبة الوحيدة تلك، قارن ديكارت نفسه بأرشميدس (Archimedes)، الذي -عند اكتشافه لمبدأ الروافع[1]- قال أنه إذا كان لديه مكان مناسب لوضع رافعته، فسيمكنه تحريك الأرض كلها. وباستخدام ديكارت لهذا الافتراض أو الرافعة كأساس له، استمر في إثبات وجود إله خيِّر من خلال حجج رسمية للغاية لسنا بحاجة إلى ذكرها الآن. ومن ذلك جادل بأنه بما أن الإله الخيِّر ليس مخادعًا، فإن ملكاتنا ليست خادعة، ويمكن الاعتماد عليها لتقدم لنا الحقيقة عن العالم إذا وظِّفت بعناية وعلى نحو منهجي.

---

[1] الروافع هي أدوات تستخدم في وضعيات معينة لتحويل القوة الصغيرة إلى قوة تأثير كبيرة لمضاعفة القوة الميكانيكية للأجسام وذلك بالاعتماد على نقطة ارتكاز يتغير موضعها حسب الغرض، ومن أشهر تطبيقاتها الروافع المستخدمة في البناء، والمقص، وكسارة الجوز وغيرها. (المترجمة).

ورغم أن مقاربة الرافعة ليست شائعة اليوم، إلا أن إصرار ديكارت على المنهج، وعلى أهمية الروابط الفكرية الدقيقة والمنهجية قد ثبت أنه حيوي لتطوير العلم الحديث. وعلى وجه الخصوص، كان تأكيده على استخدام الرياضيات أمرًا حيويًا بالنسبة للفيزياء. ولم يكن غريبًا إذَن أن تحظى فكرة السعي إلى الأمن الفكري المطلق، وتوفيره من خلال مَراسٍ منطقية لأساس لا يتزعزع، باحترام كبير. وقد توافق اختيار ديكارت للوعي البشري لتوفير تلك النقطة جيدًا مع الاهتمام المتزايد بعلم النفس الفردي خلال القرون التالية أيضًا. وبسبب محاولته الجذرية للعودة إلى البداية، ظل كتاباه "**مقالة في المنهج**" و"**التأملات**" من بين الكتب الفلسفية الأكثر إثارة وفائدة.

الشك يحتاج إلى اتجاه

ولكن إلى جانب العلم المنهجي الذي أطلقه، تمت متابعة التحقيقات التي بدأها ديكارت حول طبيعة المعرفة بقوة أيضًا، وسرعان ما أثارت صعوبات حول النموذج الذي اختاره، وهو استعارة البناء على الأسس. لقد قام بعمله الأصلي الهدام على نحو جيد للغاية. إذ تكمن مشكلة الشك المنهجي في أنه بمجرد أن يبدأ، لا يتوقف عند النقطة التي حددها له. لا يمكن إيقافه بسهولة على الإطلاق في الحقيقة. إنه مذيبٌ لا يترك أساسًا للبناء عليه في النهاية.

الشكوك اللاعقلانية

إذا روَّضنا أنفسنا من حيث المبدأ لمهاجمة كل اقتراح في الأفق، ليس عن

طريق التساؤل عما إذا كان لدينا بالفعل في ظروفنا الحالية سبب للشك فيه فحسب، وإنما كذلك عن طريق التساؤل عما إذا كان يمكن أن تكون هناك أي أسباب من هذا القبيل في أي ظروف مهما كانت، فيمكننا دائمًا أن نتخيل مثل هذا السبب. وحتى لو لم نرَه في الحال، فسيظل بإمكاننا الشك في أننا لا نتخيل ما فيه الكفاية. قد نكون نحلم مثلًا. وحتى فيما يتعلق بالحسابات البسيطة، يمكننا بعد كل شيء أن نرتكب الأخطاء. وفوق هذا وذاك، حتى لو لم نقم بارتكاب أي خطأ الآن، أليس من الممكن أن يكون هناك نوع جديد من الحساب ما بعد الآينشتايني لا يمكننا تخيله في الحاضر لا يكون فيه ٢+٢=٤ على الإطلاق ؟

نحن بالتأكيد نرتكب أخطاءً باستمرار حول المنطق الذي يربط معتقداتنا المختلفة معًا. وبالتأكيد فإن نقطة البداية العالقة في ذهن ديكارت، "أنا أفكر"، تبدو على نحو أقل صلابة عندما نبدأ في طرح أسئلة مربكة حول معناها. ماذا أكون أنا ؟ هل أنا مجرد فكرة لحظية ؟ هل أنا حالم ؟ أو هل لدي حقًّا ذلك الماضي الذي يبدو أن ذاكرتي غير المعصومة تخبر به ؟ أثبت هذا النوع من التساؤلات قلقًا خطيرًا، مما أدى إلى مشكلات أوسع حول الهوية الشخصية. وعمومًا، ظهر تدريجيًّا أن الشك غير الموجَّه وغير التمييزي ليس مرشدًا أفضل من الاعتقاد غير الموجه وغير التمييزي. ليس المهم حقًّا ما إذا كانت لديك عادة الاعتقاد أو عدم الاعتقاد، ولكن المهم هو ما إذا كنت تتحكم في عاداتك، وعلى أي مباديء توجهها. في الواقع، لا يمكن حقًّا تسمية الشك العام التعسفي بأنه منهجي، فهو بالأحرى قهري أو استحواذي. وقد نوقشت هذه الفكرة بالكامل في كتاب لودفيج فيتجنشتاين (Ludwig Wittgenstein) الصغير: في اليقين (On Certainty).

وبالتالي فإن المزيد من الشك المنهجي بعيد المدى أدى إلى شكوك هدامة أكثر عمومية، ليس فقط حول الأمور البعيدة، ولا حول الأحكام القيمية، بل حول المعرفة بأكملها. وانتهى البحث المبالغ في الطموح عن معرفة آمنة تمامًا، كما يحدث غالبًا للمشاريع المبالغة في الطموح، في خيبة أمل، ليس عن طريق المصادفة، ولكن لأن هذه كانت نهايته المنطقية. كان ديفيد هيوم هو النبي الكلاسيكي لهذا التشكيك الشامل في جميع الأغراض. ولم ينجح تقليد ديكارت الموجَّه نحو العلم في طرد هذا العدو من الداخل أبدًا. وإذا أردنا تجنب مستنقعاته المهجورة ووضعها في نصابها، فإننا بحاجة إلى مقاربة مختلفة تمامًا.

الحقائق والقيم

لكن هذه الصعوبة المنطقية حول موقف ديكارت لم يلاحظها كثيرًا إلا الفلاسفة. وبدلا من ذلك، فقد انجرفَت وجهة النظر التي يقبلها العلماء وعامة الناس نحو الهدف الضيق أحادي الجانب الذي صُمم لأجله أول مرة، أي نحو التحقق من صحة العلوم الفيزيائية والرياضيات. وكما رأينا في الفصل الثالث، تجاهلت هذه الرؤية إلى حد كبير النطاقَ الواسع من الافتراضات الأخرى التي نقبلها جميعًا، ويجب أن نقبلها إذا كانت الحياة البشرية (بما في ذلك العلم) ستستمر على الإطلاق. لقد تبلورت وجهة النظر أحادية الجانب في تقسيم ساذج واحد بين "الحقائق" و "القيم"، حيث تعتبر الحقائق قابلة للمعرفة ومقصورة على العلم (بصورة تعسفية إلى حد ما)؛ أما القيم فلا يُعتقد أنها قابلة للمعرفة لأنها تعتبر لا تنطوي على افتراضات إطلاقا بل هي مجرد مشاعر. وهكذا صارت القيم، في اللغة الشائعة المذكورة سابقًا، "مجرد

مسألة وجهة نظرك الذاتية" أو "مسألة رأي".

يتضح الآن أن هذا نظام غير قابل للتطبيق. وقد أصبحت ارتباكاته أكثر إثارة للقلق طوال القرن العشرين، عندما تم التعبير عن الشكوك العميقة وغير المتسقة بشأن القيم التي كانت دائمًا متضمنة فيه تدريجيًا. يُقصد بعبارة "الشك" هنا -كما أشرنا سابقًا- ليس الاستعداد الصحي لطرح الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها، ولكنها عادة تعسفية وغير تمييزية تتمثل في إنكار إمكانية معرفة أي شيء عن الموضوع بأكمله، وعدم الرغبة في التفكير، أي نوع من الرفض المتقدم لجميع الإجابات، والذي لا يتوافق مع الطرح الجاد لأية أسئلة على الإطلاق.

مشكلة في المعايير

بدا هذا الموقف الغريب ضروريًا بسبب الإبراز المصطنع لمعايير المعرفة. وكما هو الحال مع أي نوع آخر من المعايير، فإن الأفكار المعرفية شديدة الضيق والإلحاح لها تأثير ببساطة في التضييق المصطنع لنطاق ما يقال إنه معروف. وهي كغيرها من المعايير التي أثيرت عمدًا لا تحسِّن بالضرورة ما هو متاح؛ بل قد تجعل الناس يصفونها بطريقة مختلفة. وإذا كان صك الموافقة على شيء ما سيُمنَح فقط للمنتجات الأفضل، فمن المعقول أن يفقد المستخدمون الاهتمام بصكوك الموافقة. وكذلك إذا كان صك الموافقة سيُمنَح لشيء غير ذي صلة -مثلا تصميم أنيق لكن لأسفل السيارة- فسيصبح من الضروري إيجاد مجموعة مختلفة من المعايير لتقييم الأشياء التي يتعين علينا فعلًا أن نختارها.

إن هذا هو السبب فيما يبدو في قلة جدوى التشكك الشامل غير التمييزي الذي أوصى به هيوم وأونجر (Unger). إذ "المعايير" ليست أشياء موجودة كغايات في حد ذاتها، أو أشياء يمكن زيادة قيمتها من خلال رفع شأنها باستمرار. إن المعايير لها وظيفة؛ لقد وُجدت لتجعل التمييز بين الأفضل والأسوأ من بين الأشياء المتوفرة أمرًا ممكنًا. وهناك فائدة واحدة فقط لإرساء المعايير وذلك عندما تؤدي إلى تحسينات حقيقية ممكنة في الأشياء التي تقيسها.

لقد حدث هذا بالطبع مع المعايير العلمية في عصر النهضة. فبالإصرار على إمكانية الوصول إلى مزيد من اليقين، وبإظهار كيفية الوصول إليه، أظهر العلماء والفلاسفة في ذلك الوقت إمكانية العلم الحديث ودفعوه إلى المسير. وكان هذا انجازا جبّارًا.

بيد أن الخطوة الأولى في هذه اللعبة –رفع مستوى اليقين– كانت مفيدة بقدر ما جعلت الخطوة التالية ممكنة فحسب. فقد كانت وسيلة لتحقيق هذه الغاية، وليس عملًا يستحق الثناء في حد ذاته. وبمجرد أن تم ذلك، فإن الاستمرار في إرسائها ليس له أي فائدة واضحة، وعندما لا يحدث ذلك للأسباب الأخلاقية التي ناقشناها سابقًا، فإنها تبدأ في الظهور كمجرد عادة استحواذية خاملة. فلا جدوى من المزيد من التركيز على صقل مفهوم المعرفة. ومن الأفضل الرجوع إلى أجزاء أخرى من المشهد المفاهيمي، حيث تنشأ صعوبات حقيقية.

هذا هو السبب في أن الفلاسفة المتحدثين باللغة الإنجليزية قد تخلوا إلى حد كبير عن الاهتمام الشديد الذي أظهروه لوقت طويل بطبيعة المعرفة. لكن العامة لم تحذُ حذوهم حتى الآن. وتستمر المعضلة الواضحة

حول المفاهيم التي تسعى إلى اعتبارها محترمة، وذلك بسبب المكانة الهائلة للعلم. فقد كان من الأفضل لهذه المفاهيم أن تبدو قابلة للمعرفة -أو علمية في الواقع بوجه ما- وإلا قد يُشتبه في كونها محض هراء.

الانفعاليّة[1]

لم يكن من المفترض رسميًّا أن يحدث هذا المصير المرعب للأفكار المتعلقة بالقيمة. وعادة ما يشرح الأشخاص الذين استبعدوا الأخلاق من المعرفة بأدب أنهم لم يقصدوا التقليل من أهميتها بقيامهم بذلك؛ وأنهم كانوا فقط يعيدون تصنيفها بطريقة محايدة. وعلى أية حال، فإن فصل القيم عن الحقائق من المفترض أن يجعل فكرة المعرفة نفسها أقل أهمية؛ فالمجاملة التي تقدمها هذه الكلمة ليست ضرورية. وبالتالي لن تفقد الأحكام المتعلقة بالقيم أهميتها، بل سيعاد تصنيفها فقط كمشاعر وليس كأجزاء من المعرفة.

كان هذا المذهب يسمى الوضعية المنطقية. ومحاولات التخلص من تأثيره على القيم بمعاملتها كمجرد إعادة تصنيف لا يمكن أن تنجح حقًّا، لأن إعادة تصنيفها قد تمت في مقابل خلفية ما زال فيها التمييز بين مجرد الشعور غير المفكِّر والحكم الجاد قائمًا في الحياة الواقعية ومحتفظًا بأهميته العملية الهائلة. يتخذ الجميع موقفًا أخلاقيًا مدروسًا ومحميًّا بجدية أكبر من الموقف المندفع البحت. وهذا الاختلاف لا يمكن أن يتلاشى ببساطة من خلال

---

[1] نظرية من نظريات الأخلاق الفوقية (meta-ethics) والتي تقول بأن المقولات الأخلاقية لا تعبر عن شيء سوى عواطف المتكلم، وعليه فإن الأحكام الأخلاقية لا معنى لها. (المترجمة).

تغيير في حدود المعرفة. ولم يرغب معظم أولئك الذين شددوا على الفجوة بين الحقيقة والقيمة في جعله يتلاشى.

فعندما فكروا في الأحكام القيمية، يبدو أن بعضهم -لا سيما أ. ج. آير (A. J. Ayer)- كانوا يفكرون في مجموعة من الأحكام الأخلاقية التقليدية التي لم يوافقوا عليها بأي حال من الأحوال، وبالتالي فلم يمانعوا على الإطلاق من الحط من شأنها. بينما كان آخرون -ولا سيما هيوم- تقليديين إلى حد ما في أخلاقهم، واعتبروا من المسلم به أن مشاعر الآخرين ستتفق مع مشاعرهم، بشرط تجنب بعض الأخطاء البسيطة. لذلك اعتقدوا أن الاتفاق الأخلاقي العفوي يمكن تأمينه ببساطة من خلال التوافق الطبيعي للشعور دون الحاجة إلى مناقشة جادة. وبالطبع تظهر الحاجة الحقيقية للتفكير الأخلاقي تمامًا في حالات التعارض.

أهمية الدرجات

حان الوقت هنا لتناول بعض الأفكار المذكورة في الفصل الثالث حول طبيعة المعرفة.

ما هي الادعاءات التي نقدمها عندما نقول أننا نعرف شيئًا ما ؟

إن مفهوم المعرفة ليس أمرًا بسيطًا بضغطة زر. وأي نوع من المعرفة ليس حيازة صلبة تمتلكها أو لا تمتلكها، كأحد المنازل. وللمعرفة درجات، يمكننا أن نعرف الأشياء على نحو أكثر أو أقل جودة أو شمولًا.

إن المعرفة موهبة، أو قدرة، أو مهارة. أن أقول: "أنا أعرف هذا" لا يعني

فقط، "أنني أمتلك هذه المسألة في ذاكرتي، أو في ذاكرة جهاز الكمبيوتر الخاص بي". فكما نعرف جميعًا -ومن الجدير بالذكر أن لدينا الحق في القول إننا نعرف ذلك- يمكن أن تحتوي الذكريات على مسائل لا نفهمها على الإطلاق. ومع ذلك، إذا ادعينا أننا نعرفها، فإننا نعني شيئًا من قبيل "إنني أسيطر على هذه المجموعة من الأفكار؛ أفهمها، ويمكنني إدارتها". وإذا أراد شخص ما إثارة الشكوك حول ما إذا كنا نعرف ما ندعي معرفته حقًّا، فإن رد فعله الصحيح لن يكون السؤال عن إثباتنا للملكية القانونية للممتلكات. بالتأكيد لن يقول: "كيف تعرف أنك تعرف ذلك"؟ - وهو سؤال يُطرح أحيانًا في هذه المناقشات، ولكن معناه غامض تمامًا ومن الصعب التفكير في مناسبة لطرحه. إن رد المشكك الصحيح هو أن يقول: "إذهب إذَن واستخدم هذه المفاهيم، أرني كيف تفعل ذلك".

مشكلة الرافض الافتراضي

ما الاختلاف الذي يجب أن يحدث في ادعاءاتنا المعرفية إذا اعتقدنا أنه من الممكن أن يكون شخص ما في موقف مختلف، في وضع يسمح له بإنكار ما نعتقد الآن أننا نعرفه ؟ إن هذا الاحتمال أكثر واقعية بالنسبة لنا اليوم مما كان عليه بالنسبة لمعظم الناس في الأوقات السابقة. وهذا هو السبب في أنه لم يدمج بالكامل بعد في المفهوم التقليدي للمعرفة. وقد نحتاج إلى إعادة تشكيل هذا المفهوم قليلًا للاعتراف به.

إن أفضل طريقة لذلك بالتأكيد هي افتراض أن ادعاءاتنا للمعرفة عادةً ما تُفهم بوصفها تحمل تحذيرًا صحيًّا ضمنيًّا، نقول شيئًا بدرجة لا تجعلنا

ندعي أنه معصوم من الخطأ ولم نبحث في النطاق الكامل من الاحتمالات لاكتشاف ما إذا كان شخص آخر سوف يصحح لنا يومًا ما. يمكننا القول ببساطة أننا لم نعد نقدم الضمان الذي ربما كان متوقعًا، والذي يقول أننا، كعارفين، سنكون معصومين من الخطأ حتى نهاية الزمان. إن ضمانات العصمة، كما وجدت الكنيسة الكاثوليكية، أمور صعبة، والعقلاء من الناس لا يتوقعون عادةً الحصول عليها مع البضائع الفكرية التي يشترونها.

ومع ذلك فليس واضحًا هل مثل هذا الضمان موجود بالفعل أم لا. ربما كان الوضع هو أن الناس اعتادوا عدم إثارة مثل هذا السؤال على الإطلاق. ونظرًا لأن الإجابة واضحة بمجرد قولها، فلن نحتاج إلى توضيح التحذير الصحي. لن يكون أي شخص غبيًّا بما يكفي للشك في ذلك. ومن المفهوم أن ما نعنيه إذا ادعينا أننا نعرف شيئًا ما الآن هو أننا طبقنا معايير اليقين التي يُعتقد الآن أنها مناسبة لمثل هذه الاقتراحات، وأن هذا أمر جيد بقدر ما يمكننا أن نعرف. إننا نضمن الكثير فعلًا. ولا أحد يستطيع أن يذهب إلى ما وراء ذلك.

فعندما أعلن نيوتن عن قوانينه للحركة، لم يُسأل عن آينشتاين. نعم، لربما سأله شخص ما عما إذا كان متأكدًا من أن قوانينه صحيحة وكاملة. وربما كان هذا مجرد استفسار ودود حول مقدار الثقة التي شعر بها، وفي هذه الحالة ستكون الإجابة بوضوح مسألة درجة. أو –وهذا أكثر إثارة للاهتمام– ربما كان استفسارًا عن درجة الثقة التي اعتقد أنه يجب أن يشعر بها، والمعايير التي اعتقد أنه ينبغي تطبيقها. من المحتمل جدًّا في هذه الحالة أنه كان سيقدم بعض الإجابات شديدة التعقيد حول المعايير المختلفة التي قد تكون ذات صلة بالموضوع. فقد قال: "أنا لا أضع فرضيات" – مما يعني

على ما يبدو أنه لم يقم بمجرد التكهنات أو التخمينات. لقد كان ينوي إذن أن يوضح بشيء من الثقة كيف كان الوضع. وقد التزم بما وضعه من افتراضات وما إلى ذلك بالكامل أثناء قيامه بذلك. لكن هذا الأمر يختلف عن الادعاء بأنه معصوم من الخطأ.

الحاجة إلى الالتزام

إن الالتزام من هذا النوع أمر ضروري للخطاب الفعال، لأنه إذا امتنع الجميع عن التصديق على كل ما يقولونه، فلن يمكننا الثقة بأي حديث وسنفقد ميزة التحدث على الإطلاق. (إن الشخص الذي يضيف دوما جملة: "بالطبع قد لا يكون هذا صحيحًا"، ستكون كل جملة يقولها مصدر إزعاج عام). وإن كلمات مثل "مؤكد" و "يعرف" وكذلك "الحقيقة" إنما هي جزء من لغة الالتزام تلك. ربما يكون أقوى شكل من أشكال الالتزام هو قول شيء من قبيل: "أنا متأكد من هذا تمام التأكد"، وقد كان بإمكان نيوتن فعل ذلك على نحو معقول. ولكنه لم يكن يستطيع أكثر من ذلك. وكذلك لا يستطع آينشتاين، ولا خلفاؤه اليوم، ولا أي شخص آخر.

ملاحظات

-يمكن دراسة جملة من شكوكية هيوم بسهولة في كتابه رسالة في الطبيعة البشرية (Treatise of Human Nature) المجلد الأول، الجزء الرابع: "عن النظم المتشككة وأنظمة الفلسفة الأخرى". إن مراده بعيد كل البعد عن الوضوح. وبصورة جزئيَّة، يتعلق الأمر ببساطة بدمج كثير من الحجج

المدمرة الخاصة التي استخدمها في سياقات أخرى لمهاجمة مواقف معينة واسعة الانتشار. ولكن حتى الحجج المدمرة دائمًا ما تتضمن بعض المعتقدات الإيجابية، وكل هذه الحجج بها نقاط مهمة أخرى يجب توضيحها بجانب نقاطها المدمرة التي يمكن كذلك مهاجمتها وتدميرها. إن فكرة التدمير الشامل التي تعطي أهمية لكل التدمير غامضة للغاية. يقترح هيوم أحيانًا أن شكوكه لن تحدث أي فرق في الحياة، مما يشير إلى أنها مجرد تحذير عام معتدل ضد الإفراط في الثقة. لكن من الواضح أنه أولى لهذا الأمر اهتماما أكبر بكثير مما يستحق، واعتقد أن الأمر أكثر إثارة للرعب.

-في العصر الحديث، تم إحياء الشك الإنساني وتطويره بواسطة كتاب "الجهل" لبيتر أونجر (Peter Unger) [Ignorance (Oxford University Press, 1975)] وبعض الكتابات الأخرى.

-حول الحقائق والقيم: يصف كتاب جيفري وارنوك الصغير "الفلسفة الأخلاقية المعاصرة" (London, MacMillan, 1967) بشدة كيف نشأ هذا التمييز وما الخطأ الذي حدث فيه. وحول كيفية تصحيح الوضع، فإن كتاب المفاهيم الأخلاقية لجوليوس كوفيسي (Julius Kovesi) (London, Routledge, 1967) لا يقبل المنافسة. انظر أيضًا: عدة أوراق في كتاباتي: القلب والعقل، وتنوعات الخبرة الأخلاقية (London, Methuen Paperback, 1983) وخصوصًا: (Is 'Moral' a Dirty Word ؟)

-الانفعاليَّة: تنبع أيضًا من هيوم، خاصةً من في كتابه رسالة في الطبيعة البشرية، (Book III، Part 1، Sections 1 and 2). ومع ذلك فقد نشأت شعبيتها الحقيقية بدرجة كبيرة من كتاب أ.ج. آير اللغة، والحقيقة

والمنطق (language, Truth and Logic (London, Gollancz, 1936). ألبسَ آير مذهب هيوم ثوبًا لغويًا حديثًا، بحجة أن اللغة لا يمكن أن يكون لها معنى إلا عندما تصف التجربة الحسية، لذا فإن أحكام القيمة، التي لم تصفها، تكون "محض هراء"، أو كلام بلا معنى، مصمم فقط للتعبير عن المشاعر أو لإنتاجه في الآخرين. أما كتاب "الوضعية المنطقية" فقد أحدث ضجة كبيرة وكان أحد كتب الفلسفة القليلة المكتوبة باللغة الإنجليزية في هذا القرن والتي قُرِأت على نطاق واسع. كان على مؤلفه، الذي كان يبلغ من العمر ستة وعشرين عامًا فقط عندما كتبه، أن يقضي جزءًا كبيرًا من حياته اللاحقة في عدم قول ما قاله في ذلك الحين، لأنه عند النظر إليه بجدية لا يكون له كبير معنى. إن دراسة اللغة لم تدعم الوضعية المنطقية. وقد اتضح أنه لا تُستخدم كثير من اللغة المفهومة في الواقع لوصف التجربة الحسية. ولا يعتمد المعنى عادةً على الموضوع بقدر ما يعتمد على السياق والاتصال، والتعبير عن المشاعر ليس بلا معنى، بل ويمكن أن يكون شكلاً منظمًا وواضحًا من المعنى.

ومع ذلك، كان للوضعية المنطقية تأثير واسع، لأن عرض استثناء الحديث عن الموضوعات الأخلاقية من المعايير العادية للخطاب المعقول قد وجد كثيرًا من المتكلمين. لقد كان موضع ترحيب ليس فقط لأشخاص مثل آير والذين لم يرغبوا في مناقشة هذه الأمور، ولكن أيضًا للآخرين الذين رغبوا في ذلك، والذين وجدوا صعوبة شديدة في تنفيذه بصورة واضحة. وقد وجد صدى أيضًا في الفكرة التقليدية القائلة بأن بعض الأشياء المقدسة للغاية غير مفهومة في الحقيقة ولا يمكن التعبير عنها. وإنما هي مبالغة في بعض أنصاف الحقائق المهمة حول صعوبات التواصل.

الفصل ١٨ :
ماذا عن القيم؟

استدعاء السياق

إن التصريحات الواقعية إذَن لا تحمل ضمانًا بالاكتمال والحسم. وعندما نفهم هذا، نكون قد تخلصنا إلى حد كبير من التناقض الخاطيء بين نوع مطلق ومعصوم من المعرفة الواقعية وبين التكهنات الفضفاضة المفترضة حول القيم. وعندئذٍ يصبح السؤال حول الأحكام القيمية أسهل بكثير.

في الواقع، تتشابه الحالتان أكثر بكثير مما نظن غالبًا. ففيما يتعلق بكل من الحقائق والقيم، نعلم أن الآراء تختلف وتتغير بالفعل. وبالتالي فإننا نعلم، إذا فكرنا في الأمر، أن وجهات نظرنا –حول كلا الموضوعين على حد سواء– ليست الحقيقة الكاملة والنهائية، وليست الكلمة الأخيرة. وإذا كنا نشك في أي نوع من الافتراضات، فإننا لا نبحث –في كلتا الحالتين– عن تسويغ أساسي يرتكز على مسلَّمة واحدة، وهي نفسها معلقة في الفضاء بلا دعم. وإنما نستخدم بدلًا من ذلك للحقائق والقيم شبكة من التفسيرات تربط النقطة التي نريد بحثها مع الآخرين الذين لديهم نوع خاص بهم من الأدلة، وتربطها بالخريطة الكاملة لتجربتنا، والعالم الذي نؤمن أنه يحيط بنا.

إذا كنا نفكر في التخلص من رأي من أي نوع كان، فإن ما ينبغي أن نعرفه هو ماذا سنفقد أيضًا إذا فقدناه، وكم سنفقد إذا احتفظنا به. على سبيل المثال، لنفترض أنه لا يوجد حقًّا اعتراض معين على قتل أي شخص يريد المرء إبعاده، كما أشارت الشخصية التي اقتبستها من ب.د. جيمس في

الفصل الأول، كيف سيؤثر ذلك على بقية الحياة ؟ كيف سننظر بعد ذلك إلى من حولنا إذا اعتقدنا أنه يمكن التخلص منهم حسب الرغبة، وهل من المفترض أن نتوقع منهم أن يفكروا بنفس الشيء عنا ؟ إن هذه التغييرات ليست منعزلة.

فكما اكتشف مكبث[1]، لا يمكن الاحتفاظ بها في غُرَف مانعة، وغالبًا ما تنتشر لتغير الحياة تمامًا. وحتى التغييرات الأصغر من ذلك يمكن أن يكون لها تأثيرات واسعة وغير متوقعة. يمكن مثلًا لعملية تحرير الذات من المطالب الصغيرة جدًّا والتي تتعلق بالعادات التقليدية أن تغير الحياة إلى الأفضل أو الأسوأ، وهي فكرة اكتشفها كثير من الروائيين.

إن ما يدعم الأحكام القيمية إذَن ليس بعض الافتراضات المنطقية المبتكرة، بل علاقتها بالحياة بالكامل، وبأن هذه الأحكام تُستخدم باستمرار للنقد والتغيير. ولا يقتصر هذا كله طبعًا على تجربة كل فرد، ولا على مجتمع واحد. بل يمتد إلى حدود معلوماتهم. في الواقع، هذا الترابط الواسع هو مصدر الصعوبة التي يشعر بها الأشخاص غير المولعين بالجدل غالبًا إذا طُلب منهم إعطاء سبب واحد لحكم أخلاقي مقبول، لشرح سبب تخطئة قتل الناس (مثلا). هناك ألف سبب لكون القتل خطئًا، وليس من السهل على الشخص المسؤول أن يعرف من أين يبدأ ما لم يظهر سبب خاص لسبب طرح السؤال - ما لم تكن هناك رغبة معروفة في تسويغ جريمة قتل معينة مثلا.

---

[1] ستقتبس المؤلفة كثيرًا من مسرحيتي شكسبير : (مكبث) و (هاملت) خلال الفصل الأخير بما يوضح ما تقصده. (المترجمة).

عندما تتغير الأحكام الأخلاقية للمجتمع -على سبيل المثال، عندما يتحول الناس ضد العقوبات القاسية، أو يفكرون أنه يجب عليهم إظهار بعض الاهتمام بالحيوانات- فإن هذا لا يحدث لوحده فجأة. بل هو جزء من تغيير أوسع في المواقف، يؤثر على أجزاء من الحياة لم يُنظر إليها بوصفها مسائل أخلاقية خصوصا على الإطلاق، كأنواع التعاطف والاشمئزاز التي نشعر بها، والعادات التي تأتي عفويًا، والألعاب التي نلعبها. ولكن نظرًا لأن هذا التغيير شامل، فحتى يحدث على أية حال، يجب أن توجد بذور تنمو في الثقافة لفترة طويلة، مما ينتج عنه في البداية عدم الارتياح والصراع والضيق. حتى التغييرات الأخلاقية الصغيرة ليست سهلة، والتغييرات الكبيرة صعبة للغاية؛ إنها تسير مع التغيير الكامل في الحياة.

وعلى النقيض من ذلك، يمكن أن تكون التغييرات الكبيرة في المعتقدات الواقعية في بعض الأحيان سريعة جدًا ولا تحدث فرقًا آنيًا كبيرًا في المشهد الاجتماعي. فقد كان من الممكن أن تُعلَن قوانين نيوتن دون ثورة سياسية. لقد واجه جاليليو بالفعل مشكلة بسبب دعمه لكوبرنيكوس، ولكن يبدو أن هذا كان بسبب عاصفة سياسية محلية أكثر من أي ضرورة للصراع حول الآراء نفسها، والتي كان يُنظر إليها عمومًا بوصفها بعيدة كل البعد عن الحياة العادية لتكون جديرة بالقتال من أجلها. صحيح تمامًا أنه مع مرور الوقت نُسجَت آراء نيوتن وكوبرنيكوس تدريجيًا في صورة عالمية خيالية جديدة أثرت بالفعل على الحياة، والشيء نفسه يحدث الآن مع خلفائهم. لكن إذا سأل المرء : أي نوع من الاعتقاد هو الأكثر تأمينًا ؟ هل هي قوانين الفيزياء المقبولة أم القوانين الأخلاقية الأساسية للمجتمع ؟ سيكون الجواب بالتأكيد هو القوانين الأخلاقية. **إنها منسوجة في كل ما نقوم به، ولا يمكن**

تغييرها دون توقف المجتمع نفسه. وهذا لا ينطبق على الفيزياء كما بيَّنت لنا ذلك ثورتان علميَّتان.

ما الأمن الذي نحتاجه ؟

في كلتا الحالتين، يعني الأمن : التشابك، وهو موقف مركزي نسبيًّا في نسيج الخبرة. لا يمكن أن يكون مطلقًا، وليس من الواضح ما هو المطلوب إذا كنا نعتقد أنه ينبغي أن يكون كذلك. من المؤكد أنه من الافتراضات المسبقة للفكر العادي أن العالم أكبر مما نعرفه، ويحتوي على أشياء -أخلاقية وفيزيائية- لم نسمع بها من قبل، أشياء لم نحلم بها في فلسفتنا. وهذا الإحساس بالاتساع لا يتعارض حقًّا مع افتراضنا المسبق الآخر بأن علينا أن نأخذ الأشياء التي نجحنا في الحلم بها على محمل الجد، ونلزم أنفسنا بصدق بجزء من الحقيقة الذي تمكنَّا حتى الآن من رؤيتها. ("الحقيقة" هي بالطبع كلمة أخرى تم تشويهها وجعلها تبدو بعيدة المنال بنفس الطريقة التي حدثت مع "المعرفة"، ولهذا السبب اقترح بعض الناس من باب الإفادة أنه لا يوجد شيء اسمه الحقيقة. ولذلك أيضًا يجب مقاومة هذا الضغط. إن كلمة "الحقيقة" تعني في المقام الأول "الإجابة الصحيحة". وطرح أي نوع من الأسئلة هو التزام بالرؤية القائلة بوجود مثل هذه الإجابة).

من المؤكد أن هناك توترًا بين الافتراض المسبق حول الاتساع والحاجة إلى الالتزام، وغالبًا ما توجد صعوبة كبيرة في تحقيق العدالة لكل منهما. ومع ذلك، يبدو جليًّا أن كليهما ضروري بحيث لا يكون من المعقول حقًّا أن نحاول حل هذه المشكلة بالتخلص من أحدهما. إن هذه الصعوبة برمتها،

ووجود الخلاف المستمر الذي يجعل الأمر واضحًا لا ينبغي فيما أعتقد أن يفاجئنا كثيرًا في تصور لا يفترض أحد أنه كامل، وبالتأكيد لا ينبغي أن يقودنا إلى الحديث كما لو أن جميع الآراء قد ظهر أنها لا أساس لها من الصحة.

هناك طريقتان يمكننا من خلالهما أن نجعل حدوث الخلاف أكثر وضوحًا. هناك أولا الحقيقة العامة وهي أن الحقيقة واسعة؛ لا يمكن أن نتوقع حصول أي شخص عليها كلها. ثانيًا، هناك كثير من الحقائق الخاصة التي تفسر التنوع. وفيما يتعلق بالوقائع والقيم على حد سواء، فإن الآراء المختلفة التي تُعتقَد في أوقات وأماكن مختلفة تنتمي إلى أشخاص يعيشون بطرق مختلفة، ويواجهون خيارات مختلفة ويستخدمون أنواعًا مختلفة من الأدلة. إن النسبيين محقون في التأكيد على الاختلاف الذي يحدثه ذلك، وفي الادعاء بأنه يمكننا أحيانًا استخدامه لحل الخلاف.

معنى التنوع الأخلاقي

هناك مثال على هذا الاختلاف المعقول على الجانب الواقعي وهو حالة نيوتن التي ناقشتها للتو. ومن الأمثلة على الجانب الأخلاقي، الممارسة التقليدية لدى الإنويت (الإسكيمو) والمتمثلة في ترك كبار السن بصورة رسميَّة ليموتوا في كوخ مبني خصيصًا لهم عندما لا يستطيع أقاربهم إعالتهم. كانت هذه واحدة من مجموعة من الممارسات المفروضة على الأشخاص الذين لا يجدون سوى ما يسد الرمق، لأنه كان من المستحيل ببساطة إبقاء الجميع على قيد الحياة، وكان لابد من الاختيار حول من يجب أن يرحل أولًا. لا

شك أن هذه الشعوب قبل اللجوء إلى هذه الطريقة قد جربت طرقًا أخرى لمواجهة الصعوبة، وحكمت عليها بأنها أسوأ.

وسواء اخترنا انتقاد مثل هذه العادات أم لا، فمن الواضح أنها يمكن مقارنتها مباشرة بترك الناس يموتون من الإهمال في مجتمع غني اليوم. إن الخيارات مختلفة جدًّا حتى أن التصرفات صارت مختلفة، وصار الحديث المجرد تمامًا عن "الحقوق المطلقة في الحياة" أو ما شابه ذلك يربكنا بكل بساطة عن طريق التعتيم على الحجم الهائل لهذه الفجوة. قد نعتقد أن عادة الإنويت كان لها ما يبررها –أو قد نعتقد أنه من غير الممكن بالنسبة لنا أن نقول ما إذا كانت مبررة أو لا– دون أن نلتزم بذلك بإضفاء الشرعية على أفعال مماثلة لأنفسنا. فالحالات ببساطة مختلفة تمامًا.

إن هذا سبب إيجابي للحكم الذي نتخذه. وهو شيء مختلف تمامًا عن الاعتقاد المتشكك العام بأننا لا نستطيع فهم الثقافات الأخرى. وبالفعل، إذا سمعنا عن مثل هذه الأشياء التي تحدث في مجتمعات لا تتعرض لمثل هذا الضغط الشديد، فإن المقارنة تصبح ممكنة مرة أخرى. يمكننا بعد ذلك أن نسأل ما هو التسويغ، ويمكننا تكوين آراء معقولة حول ما إذا كان قد نجح.

وكما أشرتُ سابقًا، لا يوجد ما يمنعنا من الحكم على المجتمعات الأخرى بشكل صحيح عبر فجوات من هذا النوع، بشرط أن ندرك أنه من المناسب أيضًا لأعضاء تلك المجتمعات إصدار الأحكام على أعضاء مجتمعنا. ويمكننا بعد كل شيء استيعاب الاختلافات في الظروف والرمزيَّة والسماح بهما على حد سواء. ومن ثم ففي حالة الطرق المختلفة للتخلص من الموتى التي ناقشناها في الفصل الحادي عشر، من المنطقي بالنسبة لنا أن نسأل عما إذا كان اليونانيون الذي أكلوا موتاهم (أو الكالاتيون الذي أحرقوهم) قد

ارتكبوا خطئًا. وقد نجيب جيدًا، "عمومًا: نعم، لأنه مع التسليم بالأعراف، لا يمكن أن يكون هذا سوى إهانة مقصودة". والقضية مماثلة لأكل لحوم البشر في الغرب اليوم. إن الرمزيَّة الموجودة حقيقة من حقائق الحياة ويجب السماح بها. وإهانة الآخرين خطأ عموما، على الرغم من أن الظروف الخاصة قد تتغاضى عنها في بعض الأحيان.

ماذا نفعل بشأن الصراع ؟

بقدر ما يعنينا منطق الخلاف، إلا أنه ليس مشكلة ميئوسًا منها كما يقترح كثير من المنظِّرين. فإننا لا نتفاجأ كثيرًا على العموم من التغييرات التاريخية سواء في وجهات النظر الأخلاقية أو الواقعية، ولا من الاختلاف بين الثقافات. وفي كل مكان، نعلم أن الخلاف من كلا النوعين أمر شائع. وبالنسبة لكلا النوعين، غالبًا ما يمكن حل هذا الخلاف بإيجاد أجزاء من الحقيقة على كلا الجانبين، بشرط أن يكون هناك دائمًا شخص ما مستعد لتحمل عناء البحث عنها بطريقة بناءة وغير متحيزة. وأحيانًا مع بذل جهود أكبر، من الممكن وضع نصفي الحقيقة معًا.

في كثير من الأحيان لا يكون الناس مستعدين لتحمل هذه المشكلة. وغالبًا ما يكونون راضين تمامًا عن الاختلاف، ويفترضون أن جانبهم على حق دون التفكير كثيرًا في ذلك. لكن إذا توقفوا عن الاكتفاء بهذا –إذا بدأ جزء من تقاليدهم الخاصة يزعجهم، أو بدأ جزء من تقليد مختلف يثير إعجابهم بعمق مثلا– فعندئذ سيكونون قادرين تمامًا على النقد، وبالتدريج ستتغير وجهات نظرهم. وحين يصبح الخلاف محسوسًا بأية حال، ستكون

هناك ظروف واضحة لاستخدام هذه القدرة. إن الافتراض التلقائي بأن أولئك الذين يختلفون عنا مخطئون تمامًا –وأهم لا يملكون أي سبب إطلاقًا لاتخاذ المسار المعين الذي يتخذونه– يبدو أحمقًا ولا أساس له فيما يتعلق بكل من الوقائع والقيم. ولا ينبغي لأحد أن يتوقع في أي من المجالين احتكار الحقيقة الكاملة والنهائية، وأنه سيكون محصنًا ضد كل التصحيحات في المستقبل.

مكانة الشعور

هناك بالطبع فرق حقيقي في الوظيفة بين أحكام الواقع والقيمة، وهو الفرق الذي يتضمن مرجعية للشعور. وعلى الرغم من أن الأحكام الواقعية تتضمن أيضًا مشاعر مختلفة –كالثقة أو التردد بشأن المعتقدات مثلا– فإن أحكام القيمة عادةً ما تتطلب نطاقًا أوسع بكثير من المشاعر، وإذا كانت أحكامًا أخلاقية فإنها تحمل أيضًا عواقب مباشرة للتصرف. وهي أمور لا تنطبق على الافتراضات حول طبيعة عنصر الكربون.

لكن النقطة المهمة هي أن هذا الوجود للشعور لا يعني غياب الفكر.

إذ تركز جميع الأحكام على الفكر، وأي أحكام أخلاقية يبدو أنها لا تنطوي على فكر على الإطلاق فهي أحكام استثنائية وخاطئة. فمثلا إذا قال شخص ما بصراحة أن عادة معينة خاطئة –كلعب كرة القدم، أو تعدد الزوجات، أو حتى الزواج نفسه– دون أن يوسع أفكاره حول هذا الموضوع، فقد نقول بالفعل أن هذا مجرد شعور، أو مجرد وجهة نظر ذاتية. لكن هذا يعني أنه ليس حكمًا في الحقيقة.

ما وظيفة التفسير

يمكن للناس عمومًا أن يشرحوا ما يقصدونه بالكامل، وهذا الإسهاب، وليس أي محاولة للإثبات، هو الذي يُظهر وجود الفكر. يوضح التفسير نوع الخطأ أو النقيصة موضع التساؤل – ما هو الخطأ في هذه العادة المحددة. قد يرى المعترض على كرة القدم على سبيل المثال أن هناك كثير من العدوانية في كرة القدم، أو أن الجماهير الكبيرة تشكِّل خطرًا، أو أن العداء التحزبي الذي تثيره أمر شرير، أو أن الألعاب بطريقة خاصة تمثل مضيعة للوقت. هذه أنواع مختلفة تمامًا من الاعتراضات. وإلى أن نعرف أي منها يزعج المعترِض، فإننا لا نفهم حقًّا (بالمعنى اليومي تمامًا) ما هو الاعتراض.

وكلما فُسِّرَت هذه النقاط بصورة تامة، كلما أصبح الاعتراض أكثر وضوحًا. وبشرط أن تكون العيوب المذكورة أخطاء أخلاقية خطيرة، وليست مجرد أمور تتعلق بالذوق، سيبدو الاعتراض وكأنه احتجاج حقيقي مدروس وليس مجرد تعبير عن تحيز شخصي. وعندما يحدث ذلك، يمكن للمناقشة أن تستمر ببراعة كبيرة في بعض الأحيان. ويمكن للناس أن يفهموا وجهة نظر بعضهم على نحو أفضل.

من المهم جدًّا أن يكون الهدف من المناقشة هو التفسير وليس الإثبات. فإذا أصدر شخص ما حكمًا غير متوقع على القيمة، فإن آخر ما يتوقع من المشاهدين العقلاء أن يقولوه هو "أثبِت ذلك". ومن المرجح أن يكون ردهم الطبيعي هو "أوه ! ولكن ماذا تقصد ؟"

إن "الإثبات" مصطلح ينتمي إلى الحقائق على وجه الخصوص. وبناءً عليه، فقد تشابك تمامًا مع تحليل ديكارت مفرط الطموح للمعرفة، وقد

وضع لنفسه الآن مثل هذه المعايير المتغطرسة التي يصعب استخدامها بثقة على نحو متزايد. وهكذا، لا يزال المدافعون عن صناعة التبغ يدَّعون في بعض الأحيان أنه لا يوجد "إثبات" يربط التدخين بسرطان الرئة، مما يعني أن السلسلة السببية بأكملها لم تُلاحَظ باستمرار. وهذه الملاحظة المستمرة شيء لم يحدث من قبل لأجل أي علاقة سببية تتجاوز الأقصر والأكثر وضوحًا. ووفقًا لهذا المعيار، لم يُثبَت سوى القليل جدًّا من العلم. وبالتأكيد لا علاقة لهذا المعيار على الإطلاق بالحقائق الأخلاقية.

إن كلمة "إثبات" تعني ببساطة "اختبار"، ويختلف نوع الاختبار المطلوب وفقًا لوظيفة الشيء المختبَر. فعندما نشك في حكم أخلاقي، نحتاج أن نوضحه بالكامل وأن نوضح الأسباب المؤيدة والمعارضة. وقد نحتاج أيضًا إلى مزيد من الوقت للتفكير في الأمر. لكن فكرة الإثبات -الحجة التي تجبرنا بدقة على قبولها الآن وإلى الأبد- فكرة لا معنى لها وغير متصلة بالموضوع.

إن وظيفة التفسير هي التحديد. فهو لا يقدم ادعاءً ويؤكد عليه فحسب. بل يُظهر بالتفصيل التوصية التي يحتوي عليها هذا الادعاء. ويجعل الشعور منطقيًّا، بدلًا من مجرد التعبير عنه والدفاع عنه. كما أنه يؤدي وظيفته في كلا الاتجاهين بين المواقف، بحيث يكتشف كل مدَّعى عليه -من خلال الاستماع- كيف أصبح أكثر وضوحًا لدى الآخر.

الصعوبات العاطفية حقيقية

إن هذا النوع من التفسير المتبادَل صعب طبعًا لأسباب اجتماعية. ومن الناحية النفسية، يمكن أن يكون ماراثونًا حقيقيًّا. إذ يؤدي الخلاف بسهولة

إلى العداء، حيث إننا نود أن نصرخ في وجه الذين يواجهوننا ويذهبون. لكن من الواضح أن هذا شيء مختلف تمامًا عن الفجوة المنطقية التي قد تجعل التفكير مستحيلًا.

ويكون العداء شائعًا بنفس القدر، وغالبًا ما يكون بنفس القوة، عندما يكون الخلاف حول أمور من قبيل الحقائق. قد يفكر المرء في أسئلة حول آفاق الطاقة النووية، أو حول الذكاء النسبي لمختلف الأجناس أو الأعراق، أو حول فعالية عقوبة الإعدام. وحيثما تكون العواقب مهمة، فإننا نكره أن نُعارَض. وهذا يعني أن كل هذه الخلافات مؤلمة؛ ولابد من التعامل معها بعناية أكبر بكثير مما يحدث في العادة. لكن هذا شيء مختلف تمامًا عن الحاجز المنطقي الذي يمنع التفكير كله.

أي نوع من التفسير ؟

من المثير للاهتمام أن نلاحظ كيف يدعم الناس الأحكام الأخلاقية في الواقع ويتوقعون أن يدعمها الآخرون. وفي بعض الأحيان يكونون متأكدين من عدم ضرورة هذا الدعم. فما الذي يثبت حقوق الإنسان مثلا ؟ كتب جيفرسون (jefferson) وفرانكلين (Franklin) وتوم باين (Tom Paine) والبقية : "إننا نعتبر هذه الحقائق أمورًا بديهية"، واضعين إعلان الاستقلال الأمريكي[1]، ومقدمين ادعاءات كان يبدو أنها ستكون مفاجئة

---

[1] إعلان استقلال الولايات الأمريكية الثلاثة عشر المتنازع عليها مع بريطانيا آنذاك، أنها صارت مستقلة وغير تابعة للحكم البريطاني، وكان هذا الإعلان عام ١٧٧٦م، والأسماء التي ذكرتها المؤلفة ممن شاركوا في وضعه. (المترجمة).

في كثير من المجتمعات. لكنهم لا يعتمدون حقًّا على بداهتها، لأنهم ليسوا مضطرين لذلك.

ورغم أن إعلانهم صنع عهدًا جديدا بالفعل، إلا أن هؤلاء الآباء المؤسسين لم يضطروا للخروج إلى الفراغ حديثًا. إذ لم يكونوا "يبتكرون قيمًا جديدة". بل كان بإمكانهم أن يعتمدوا على أساس حجة مكتملة بالفعل – على بعض الأفكار الأكثر تعقيدًا التي تم التوصل إليها من الناحية النظرية والعملية وفقًا لعصرهم ولكثير من العصور التي سبقته. كما كان بإمكانهم أن يأخذوا أفكارًا مفروغًا منها عن الحرية الإنسانية والمساواة التي صاغها الإغريق، وكذلك الآراء المسيحية حول القيمة التي لا تقدر بثمن لروح الفرد. وكذلك كان يمكنهم الاعتماد في الحال على بعض المواقف السلبية – على كراهية الاستبداد، وعلى عدم الثقة الكاملة في المؤسسات الأرستقراطية، وعلى الخوف من الاضطهاد.

في كثير من الحالات طبعًا لا يكون ثَمَّ حديث عن البديهة وتقدُّم الحجج الكاملة. لكن لابد وأن جميع الأخلاقيين يعتمدون أيضًا على خلفية مسكوت عنها – حتى أولئك الأكثر حرصًا على البدء بداية جديدة تمامًا مثل سارتر ونيتشه. فجميعهم يطرحون أفكارهم بقوة وبساطة. ويتحدث الجميع أحيانًا كما لو كانوا يقولون شيئًا جديدًا تمامًا؛ وكلهم يتعصَّبون في بعض الأحيان. لكنهم لا يبتكرون أو يتعصَّبون فقط، وإذا كانوا يفعلون ذلك ما كانوا سيصلون إلى التأثير الذي لديهم. فإذا أثيرت صعوبات، عليهم أن يكونوا مستعدين لشرح كامل ومبسط حول النقاط التي طرحوها بصورة تمثيلية وبسيطة. ولابد أنهم سيواجهون معارضات، ليس فقط بالإنكار الفارغ والسخط (وهذا هو دور المتعصبين) ولكن أيضًا بحجج مضادة وتنازلات

جزئية. وعندئذ سيتعين عليهم ربط ما يقولونه بقيم مألوفة بالفعل لجمهورهم. ويجب عليهم نشر رؤية تصورية كاملة توضح ما يقولونه لمستمعيهم أو قراءهم.

الحقائق الكاملة وأنصاف الحقائق

إن الخلاف الأخلاقي ليس مجرد مواجهة بسيطة بين خصوم لا يتشاركون في المسلَّمات لدى بعضهم على الإطلاق إلا بشق الأنفس. وإذا كانوا متباعدين إلى هذا الحد، ستكون المناقشة مستحيلة بالفعل. ولكن عندئذ سيحدث الشيء نفسه فيما يتعلق بالمسائل الواقعية. بل يوجد عادة قدر كبير متفق عليه، ولكنه لا يُذكَر، في حين أن نقطة الخلاف الصغيرة نسبيًّا تحظى بكل الاهتمام والشعبية.

إن خلفيتنا الفكرية شبكة اجتماعية، شبكة واسعة ومعقدة من الافتراضات التي ولدنا بها ونعيش فيها. إنها ليست اختراعنا أو إبداعنا الخاص، الذي قد نحاول يائسين توصيله للآخرين. وإنما نخترع أو نبدع سلسلة من التغييرات الصغيرة بداخلها، ونعمل عليها متعاونين كأعضاء، لا كمشرِّعين لهم سمات الألوهية.

إننا نتحرك عادة داخل هذا الإطار المألوف والمشترك من المعتقدات الأخلاقية، على الأقل بنفس الثقة التي نفعل بها ذلك داخل مجموعة معتقداتنا الواقعية - والتي هي مشتركة أيضًا بطبيعة الحال. هناك دائمًا خلافات طفيفة، وهذا الشعور في الواقع جزء لا يتجزأ من توطيد إدراكنا أن الآخرين حقيقيون. (فالمستبد الذي لا يمكنه أبدًا العثور على أي شخص

يختلف معه يكون في موقف رهيب، فهو محروم من أي اتصال اجتماعي طبيعي). وفي معظم الأوقات يمكننا العيش مع الخلاف دون إجراء تغييرات جادة. لكن في بعض الأحيان تبلغ الخلافات ذروتها. فيحدث صراع واستياء؛ وقد نضطر إلى إجراء تغييرات كبيرة. وهذا موقف مقلق للغاية حتى أننا نتصور غالبًا أنه معارضة فارغة تمامًا. ولكن بالنظر إلى التغييرات السابقة، يمكننا عادة رؤية أن الفصائل المختلفة المعنيَّة لديها كثير من القواسم المشتركة، وأن أيًّا منها لم يكن مفلسًا من الناحية الأخلاقية؛ فجميعهم لديهم بعض الرؤى الأخلاقية الخاصة ليشاركوها. وإنما كانت الصعوبة تكمن في التخلي عن المشاعر القبَلية بما يكفي لتلائمهم جميعًا في آن واحد.

ملاحظات

-ناقش مايكل بافيدج (Michael Bavidge) الحاجة إلى خلفية مشتركة إذا كانت الحجة الأخلاقية ممكنة في كتاب آخر في هذه السلسلة - (Mad or Bad ?).

الفصل ١٩ :

عودة إلي السؤال الأساسي

هل أجبنا على سؤالنا الأصلي ؟ ألا يمكننا -بعد كل ذلك- أن نصدر أحكامًا أخلاقية ؟

القضية الأخلاقية في مقابل الأخلاق

لقد فرزنا الصعوبات المتعلقة بفعل هذا الشيء الذي يفترض أنه شرير، ووجدنا كثيرًا منها هي بحد ذاتها اعتراضات أخلاقية. ولم يكن بعضها في الواقع اعتراضات على الأحكام مطلقًا، بل على ممارسات غالبًا ما تتماشى مع طرق معينة لفرض الأخلاق، مثل العقوبة الانتقامية والتساهل في القمع. وكان بعضها الآخر اعتراضات على طرق معينة في الحكم - على التحيز، وضيق الأفق، والشوفينية، ونقص التصور، والرغبة في الحد من الحرية الفردية لصالح المجتمع.

لكن هذه الاعتراضات أخلاقيةٌ أيضًا، فهي تعتمد على أحكام معينة حول القيم، وخصوصًا حول المجتمع الذي نعتقد أنه يجب أن يوجد. وكلما زاد التزامنا بهذه الأحكام، كلما قلَّ أملنا في الابتعاد عن الحكم الأخلاقي تمامًا.

ومع ذلك كان التحيز الأخلاقي الفردي الذي يكمن وراء هذه الاعتراضات قويًّا في عصرنا، وكان يُعتقد غالبًا أنه يختلف عن التحيزات

الأخرى، حيث ينشأ عن طريقة جديدة وشرعية للحكم، وأنه مختلف عن تحيزات الماضي. ويُعبَّر عن هذا في كثير من الأحيان بادعاء بأن الأمر جماليٌّ -مجرد مسألة ذوق وتفضيل- وليس شيئًا مقبولًا كواجب أو إلزام. إن الرغبة في الهروب من أفكار الإلزام قوية جدًّا في العموم. تعبر شخصيات آين راند عن ذلك بحماس. وكذلك فإن شخصيات ب. د. جيمس تميل إلى تسويغ المواقف الأخلاقية التي تتخذها دوريًّا بالقول إنهم يحبون التصرف بهذه الطريقة. والبارونة ووتون، لو سُئلت عن السبب في عملها بإصلاح العقوبات الجزائية، في ظل غياب أي قيم أخلاقية حقيقية، لربما أجابت أيضًا أن هذا بالضبط هو ما كانت تحب قضاء وقتها فيه.

إن هذا الخجل بشأن الاعتراف بالالتزامات مفهوم تمامًا في ضوء الخداع المألوف في الماضي، لكنه بالتأكيد مجرد لفتة سطحية.

فما نحب عمله يعتمد بدرجة كبيرة على العالم الذي نشأنا فيه والقيم التي قبلناها. والشيء الذي نحب جميعًا أن نفعله بلا شك هو أن نتصرف بطرق يُنظَر إليها بسموٍّ - ليس من جانب الآخرين فحسب، ولكن من جانبنا نحن أيضًا. إذ تعجبنا بعض أنماط الحياة الصعبة، ونقدِّر الأشخاص الذين ينجحون في اتباعها. (وهذا صحيح بالمناسبة بالنسبة للمافيا كما هو الحال مع القديسين؛ لكن المُثل المعنيَّة مختلفة فحسب). ونعتقد بالتأكيد أنه يجب علينا أيضًا فعل كثيرٍ من الأشياء التي لا نفعلها، وكذلك بعض الأشياء التي نفعلها. ونقوم أحيانًا بهذه الأفعال لأننا نعتقد أنه يجب علينا ذلك.

لماذا تبدو لغة الوجوب والإلزام اليوم غير مناسبة بدرجة مربكة للتعبير عن هذه الحقائق الواضحة ؟

لدي انطباع بوجود نوع من الخداع بشأن الفردانية. فنحن غير مستعدين للاعتراف بأننا لم ننجح في تنظيم حياة ممتعة ومرضية تمامًا لأنفسنا. إن فعل الأشياء من حيث المبدأ يبدو لنا نشاطًا باهتًا وغير عصري، لذلك نتظاهر بأننا نقوم بها من أجل الاستمتاع عوضًا عن ذلك.

ربما يكون لهذا بعض المزايا، كما هو الحال في أنواع الخداع الأخرى. فقد يقودنا ذلك إلى بذل مزيد من الجهد للاستمتاع بما يجب علينا فعله في أي حالة من حالات الخداع، وهو بالتأكيد أمر مفيد. ولكن كما هو الحال مع الأنواع الأخرى من الخداع، يكون التظاهر غير واقعي ويشوشنا. ويتجلى أنه أمر مضلل خصوصًا عندما نفكر في أشخاص آخرين لديهم واجبات شاقة - على سبيل المثال، أولئك الذين يتوجب عليهم رعاية أقاربهم المسنِّين. لقد صار من السهل اليوم أكثر بكثير من ذي قبل أن نقول: "حسنًا، هذا ما تحب هي أن تفعله". لكن يظل هذا غير صحيح كما كان من قبل.

يكمن الخداع في التظاهر بأن العالم وحياتنا الآن -في هذا العصر الحديث- مصمم جيدًا بحيث لا يلزمنا نحن ولا أي شخص آخر أن نفعل ما لا رغبة لنا فيه. ويُنتَج التظاهر عن طريق محاولة جديرة بالإعجاب تمامًا في إنتاج الواقع، في جعل العالَم فردوسيًّا. خلال عصر التنوير، كان هناك إبطال حاسم للقبول الحتمي للمعاناة التي اعتقدَت العصور السابقة أنه لا مفر منها. وقد أدى ذلك بالفعل إلى التخلص من قدر كبير من البؤس. لكن -ومع إثبات المهمة أنها أصعب بكثير مما كان متوقعًا- نبتَت محاصيل أخرى من المواد الضارة في كل مكان حولنا، ولا يبدو أن كثيرًا من معاقلها المركزية -لا سيما في العلاقات الشخصية- قد اقتُلِعَت على الإطلاق. لسوء الحظ،

لا تُظهِر التعاسة أي علامة على أنها قد انتهت.

وهذا يعني أن الأخلاق لم تبطل بالطريقة البسيطة التي بدت دائمًا في غاية الجاذبية، بمحاولة جعل الحياة جيدة بحيث لا تكون هناك حاجة إلى الأخلاق. قد يُفترض على نحو معقول أن الملائكة لا يحتاجون إلى الأخلاق، لأنهم لا يرغبون في فعل أي شيء سوى ما ينبغي عليهم فعله. وفي مثل هذه الحالة، يفقد الواجب والالتزام معناهما. لكن هذا الموقف ليس موقفنا.

ومع ذلك هناك فائدة حقيقية في الاهتمام بهذا الموقف المتخيَّل، لأنه قد يقودنا إلى إدراك الأهمية الكبرى للشعور في الأخلاق. من الأفضل فعلًا أن يفعل المرء ما يجب عليه عن طيب خاطر -شاعرًا بالحاجة إليه، وعارفًا بالهدف منه، وملقيًا بأحماله خلفه- بدلًا من فعله بدافع "الواجب" المعارَض والمنفِّر تمامًا، كما يتضح في العبارة الكئيبة "زيارة واجبة". إذا كان الواجب هو مجرد صوت المجتمع -إذا لم يقبله شيء في أنفسنا، وإذا لم تستجب له مشاعرنا- فعندئذ، مهما كان السلوك الجيد، سيصبح ميتًا، وسيضيع شيء مركزي تمامًا بالنسبة للأخلاق. من المؤكد أن الفردانية على حق في هذه النقطة.

الخيارات الأرضية : أنواع أخرى، وحلول أخرى

بيد أن القول بذلك لا يساعدنا بأيّة حال على التخلص من الأخلاق. بل يضيف لها مطلبًا آخر فحسب، مما يتطلب منا بذل الجهد لكي نشعر بصورة مختلفة وكذلك أن نتصرف بصورة مختلفة. ورغم أنه ما من شك في وجود كثير من الحالات التي يمكن فيها التخلص من مطالب أخلاقية معينة

-حيث يمكن للنظرة الثاقبة أن تُظهر أنها كانت مصطنعة وغير ضرورية- إلا أنها لن تعدو كونها جزءًا بسيطًا من المشهد الأخلاقي. أما لكي نتخلص من جميع الواجبات، فعلينا أن نتوقف عن كوننا كائنات ميَّالة للصراع.

هل يمكننا فعل ذلك ؟

من المفيد أن نفكر للحظة في موقف الحيوانات الاجتماعية الأخرى. إذ تحكم حياتها شبكة معقدة جدًّا من الدوافع، حيث يقومون بالأعمال التي نعتقد أنها تتطلب واجبًا عن طريق البواعث[١]. تعتني كثير من الطيور والثدييات بصغارها بتفانٍ رائع، كما تساعد وتحفظ بعضها، ليس على نحو ثابت، ولكن إلى حد مذهل. كما أنها تحافظ على نظافتها، وتبني المنازل الضرورية، وأحيانًا تصطاد أو تبحث عن الطعام في تعاون.

من الواضح أن هذا السلوك لا ينتج عن حسابات حذرة وعقد اجتماعي تحقق بين الأنانيين المستنيرين. إنه ينبع من الباعث المباشر، وينبني تراكميًّا في العادات - على المستوى الفردي، ينبع من الدوافع الناشئة عن الحالات العصبية التي ينتجها التطور. إنها تتصرف كما تريد، أو (في الظروف الصعبة) بأقل قدر غير مرغوب في هذه الظروف. ولا يجب أن يقال لها ألا تكون أنانية. فهي بطبيعة الحال مغرمة بصغارها، وغالبًا ما تكون مغرمة بعضها ببعض، وتميل إلى التصرف بالطريقة المفيدة لها. (بالمناسبة، الفكرة القائلة بأن جيناتها "أنانية" بالمعنى الغريب والتخصصي لا تتعارض مع هذا.

---

[١] تعد البواعث أمورًا خارجية تحفز الدوافع الداخلية، وإذا لم توجد الدوافع فلن تؤدي البواعث عملها. فرؤية الطعام باعث يحفز دافع الجوع، والإخبار عن الجائزة باعث يحفز دافع التفوق، وكذلك في حالة الطيور: الظروف الخارجية فيها من البواعث المباشرة ما يحفز لدى الطيور دوافع التعاون والسكن والنظافة وغيرها. (المترجمة).

إنها مجرد طريقة لتفسير كيف يمكن نشوء هذا السلوك المتعلق بالآخرين في [نظرية] التطور).

لكن ماذا يحدث عندما يتعارض اثنان من هذه الدوافع الطبيعية ؟ لاحظ داروين حالة مثيرة للاهتمام حول هجرة طائر السنونو. إذ وجد أنه عندما يبدأ نشاط الهجرة -حينما تبدأ أسراب السنونو في التجمع والتحرك في السماء- فإن التي فقست حديثًا تترك أفراخها دون تردد ليموتوا، رغم أنها لم تتوقف أبدًا عن جهودها المضنية لإطعامها حتى تلك اللحظة. إن هذا مثال نموذجي تماما للطريقة التي يمكن بها لطبع وسياسة ما أن تتبع الأخرى في بعض الأحيان بالنسبة لغير البشر. وفي بعض الأحيان لا يوجد صراع واضح على الإطلاق. كما يمكن أحيانًا أن نرى تعارضًا وجيزًا، دون أن يوجد اضطراب واضح في نمط السلوك اللاحق. تبدو هذه الحيوانات في كثير من الأحيان قادرة -بعكسنا- على التحول من سياسة إلى أخرى تتعارض تمامًا معها دون أي اضطراب دائم.

كيف يختلف البشر ؟

لا يُذكر هذا الاختلاف العميق بين المواقف البشرية وغير البشرية تجاه الماضي والمستقبل في كثير من الأحيان من بين العديد من الأشياء التي تميزنا عن الحيوانات الأخرى. ومع ذلك فهو بالتأكيد يحظى باهتمام كبير. ولا شك أنه يلعب دورًا ما في "الوعي بالذات" والذي غالبًا ما يُطلق عليه الاختلاف الرئيس هنا، لكنه أوسع، لأنه ليس ذاتويًّا (solipsistic). فهو يحمل وعيًا بماضي الآخرين وبأنفسهم في مستقبلهم أيضًا.

إننا -كما يقول الأسقف بتلر- "نشكِّل بوضوح نوعًا من الكائنات بحيث تنعكس عليها طبيعتنا"، وكما يقول على نحو أتمّ :

"تتأثر المخلوقات الوحشية وتتصرف بالغرائز والميول المختلفة؛ وكذلك نحن. لكننا بالإضافة إلى ذلك، لدينا القدرة على التفكير في الأفعال والشخصيات، وجعلها موضوعًا لفكرنا؛ وعند قيامنا بذلك، نوافق حتمًا بطبيعة الحال على بعض الأعمال، في ظل النظرة الخاصة لكونها قدرة فاضلة وجيدة؛ ونستهجن الأعمال الأخرى، باعتبارها شريرة وسيئة. إن امتلاكنا هذه القدرة الأخلاقية على التأييد والرفض من المؤكد أنه نابع من خبرتنا لها في أنفسنا، وإدراكنا لها في بعضنا. إنها تظهر من ممارستنا لها بصورة حتمية، في الاستحسان والاستقباح حتى للشخصيات المختلَقة؛ ومن كلمات الصواب والخطأ، والبغيض والودود، والزهيد والثمين، ومع كثير من الكلمات الأخرى ذات الدلالة المماثلة في جميع اللغات المطبقة على الأفعال والشخصيات؛ ومن كثير من الأنظمة المكتوبة عن الأخلاق والتي تفترضها ... إنها تُظهر جزءًا كبيرًا من اللغة المشتركة والسلوك المشترك في جميع أنحاء العالم، وتتشكل بناءً على افتراض مثل هذه القدرة الأخلاقية، سواء كانت تسمى الضمير، والعقل الأخلاقي، والحس الأخلاقي، أو العقل الإلهي؛ وسواء كانت تعتبر شعورًا يتعلق بالفهم أو إدراكًا يتعلق بالقلب، أو -وهذا ما يلخص الحقيقة- أنها تشمل الأمرين معًا".

(Bishop Butler, Dissertation Upon the Nature of Virtue).

أشار كل من بتلر وداروين إلى الأمر على أنه حقيقة واضحة مفادها أن

البشر في كل مكان يصدرون أحكامًا أخلاقية على أنفسهم وعلى بعضهم، وأنه من الصعب أن نرى كيف يمكن لشيء مثل الحياة التي نفكر فيها كبشر أن تستمر بدون هذه العادة. وقد كانا بالتأكيد مُحقَّين في هذه الملاحظة السلوكية.

حول امتلاك ماضٍ ومستقبل

من المهم ملاحظة كيف أنه لا مفر من أن نصدر أحكامًا على أنفسنا. ولأننا نستطيع أن ننظر إلى الوراء وإلى الأمام، لا يمكننا مقاومة الشعور بهويتنا عبر الزمن. ولذلك نأخذ الأفعال التي نتذكرها أو نفكر فيها بوصفها تنتمي إلى كائن مستمر - "ذاتنا". ولأننا نرى التكوين المستقبلي لتلك الذات يعتمد إلى حد ما على اختيارنا الخاص، فلا يمكننا تجنب التفكير النقدي فيه - والتمييز بين ما هو أفضل وأسوأ من جوانبه وإمكانيات تحقيقه. ولأننا نعيش مع الآخرين الذين يؤثر سلوكهم علينا باستمرار، ويمكنهم تذكر سلوكهم السابق بالإضافة إلى سلوكنا، فنحن مضطرون إلى التفكير النقدي فيهم أيضًا. (وفي الحقيقة، لا شك أننا نبتديء التفكير فيهم قبل أن نتمكن من التفكير في أنفسنا بوضوح تام بوقت طويل). **والقول بأننا مجبرون على التفكير في هذه الطريقة لا يعني أننا نتعرض لأي إكراه خارجي.** فهذا يعني ببساطة أن مثل هذا التفكير **شرط لا ينفصل** عن أي حياة ونشاط متماسكين، لأن التماسك كله يتطلب ذاتًا يُعترَف بأنها مستمرة.

هل يجب علينا، كما كان يُقترح في بعض الأحيان، أن لا نثق في هذا

الإحساس بذواتنا المستمرة ؟ طبَّق بعض الفلاسفة (ولا سيما هيوم أيضًا) الشكوكيةَ المنهجية على مفهوم الهوية الشخصية، مشيرين إلى أننا في الحقيقة مجرد تتابعات من ذوات مؤقتة وعابرة. قد توجد أسباب لقول ذلك داخل أنظمة ميتافيزيقية معينة. لكن يبدو أنه نوع من المذاهب الميتافيزيقية قليلة التطبيقات على المستوى الذي يجب أن نعيش فيه حياتنا - لعله مثل الحتمية الصارمة، أو مثل الاعتقاد بأن كل شيء جذريًا ما هو إلا مسألة صدفة. إننا قطعًا بحاجة إلى أن نفكر على المستوى اليومي في ذواتنا بوصفها مستمرة، رغم أننا نعلم أننا نواصل التغيير. ونحن لا نتجاهل انتشار التغيير بهذا القول. فهويتنا عبر الزمن هوية الأشياء العضوية، والتي يمكن مقارنتها بتلك التي تجعل جوزة البلوط والنبتة والشتلة وشجرة البلوط الكبيرة تعتبر شجرة واحدة، وتجعل الربيع والجدول ونهر التايمز الكبير يعتبر نفس النهر. وهذا النوع من الهوية كافٍ لإثارة قلقنا بعمق حول التطور (development) بأكمله، وللدعوة إلى التفكير النقدي حوله.

إدراكات القلب

إن وصف هذا التفكير بالنقدي ليس بالطبع إيحاءً بأنه عمل فكري بحت. إذ لا يمكن أن يوجد نقد بدون معايير تنبع من المواقف العاطفية الصلبة والمتواصلة والضمنية. وفي نهاية المقطع المقتبس للتو، يوضح بتلر بحدَّة ذهن استثنائية أن العناصر العاطفية والفكرية في هذا النوع من التفكير لا تنفصل. إن امتلاك أنواع معينة من الآراء الأخلاقية يعني ببساطة امتلاك المشاعر المقابلة، والعكس صحيح؛ ولا يمكن أن يتغير أحدهما دون الآخر. يكاد يكون بتلر وأرسطو الوحيدين من بين الفلاسفة الأوروبيين العظماء في

التأكيد على ذلك - في إدارة العقل والشعور وليس إقامة صراع الديكة بينهما، كما لو كان أحدهما بديلًا للآخر، أو حتى كما لو كانا أشخاصا منفصلين -كما حدث عندما تحدث هيوم عن العقل بوصفه "عبدًا للشهوات".

مشكلات الذنب

يهمنا ماذا كنا وماذا سنكون، وهذا حتما -كما أشار داروين- يجلب لنا احتمالية الشعور بالذنب. ربما لا تتذكر أنثى السنونو الفراخَ التي هجرتها. لكن يستحيل أن لا يتذكر الوالد البشري أمرًا كهذا. وبالمثل، ذكرت جين غودال (Jane Goodall) أن حيوانات الشمبانزي التي فقدت أعصابها وضربت صديقًا عزيزًا عليها بعنف، لا تظهر عادة أي علامة على الندم أو الاعتذار، ولا يُظهر ضحاياها السخط. ومن المثير للاهتمام أن ما يحدث بدلًا من ذلك هو أن الضحية، المنزعجة على نحو مفهوم، تندفع إلى المعتدي بإيماءات متواضعة من الخضوع، متوسلةً إليه لكي يقبلها مرة أخرى. وعادة ما يفعل المعتدي ذلك، وتنتهي الحادثة بالأحضان والقبلات، وبعد ذلك تستمر الصداقة بسلام كما كان من قبل. ليس ثمة حكم.

يمكن أن يحدث هذا أيضًا مع أطفال صغار من البشر يبلغون من العمر حوالي عامين، وقد صرخ أحد الوالدين في وجههم بشدة، ولكن لا يمضي وقت طويل بعد هذا العمر إلا وقد بدأ الطفل ينزعج من حقيقة أنه قد تعرض للهجوم. ثم يبكي لكنه لا يقترب من الوالد. أعتقد أنه يصدر حكمًا، وإن لم يكن بالضرورة حكمًا أخلاقيًا. إنه يعتقد أن خطأً ما قد

حدث في العلاقة. لا يبدو أن هذا الشمبانزي يفعل ذلك - ولذلك لا يَصدُر حكمٌ.

ونظرًا لأن الشعور بالذنب والاستياء غير المتحكم فيهما قد يؤدي إلى مثل هذا الضرر المرعب في حياة الإنسان، فليس من المستغرب أن الرغبة المختلطة بالحنين إلى بعض هذه الترتيبات تلعب دورًا في المخاوف الحديثة حول الأخلاق. لكن الثمن الذي يجب دفعه سيكون باهظًا.

كما لاحظت جين جودال الموقف المزعج بين حيوانات الشمبانزي عندما أخذت اثنتان من الإناث المختلَّات تخطفان الصغار وتأكلانها. رغم أن أمهات هؤلاء الصغار قاتلن بشدة لإنقاذها، إلا أنهن لم يحصلن على مساعدة من بقية المجموعة. يبدو أنه لا أحد يعتقد أن هذا يخصه. فلم يصدر حكم. وكذلك كان الشمبانزي القعيد جراء شلل الأطفال مهجورًا وتجنبه الجميع، رغم أنه كان بإمكانه أن يسحب نفسه بذراعيه وكان يبحث بشدة عن السلوى من الآخرين.

من الواضح أنه رغم أن العلاقات الشخصية بين حيوانات الشمبانزي عادة ما تكون دافئة وودية، إلا أن هناك شيئًا مفقودًا نأخذه بعمق كأمر مسلم به في الحياة البشرية لدرجة أننا نادرًا ما نلاحظه - وهو الشعور بالاستمرارية مع الماضي، والتجذر في الاتصالات الاجتماعية السابقة التي يمكن أن تجعل قتل الآخرين أو ترك صديق في حالة صعبة أمرًا صادمًا للغاية. ولا ينبغي لنا بالطبع أن ننسى أن البشر أحيانًا يفعلون هذه الأشياء الصادمة للغاية أيضًا. لكن هذا شيء مختلف تمامًا عن كوننا لا نجدها أمورًا صادمة على الإطلاق.

إن هذا الإحساس بالاستمرارية عبر الزمن -هذه الحاجة إلى صورة متماسكة عن الذات وسياسة المرء- هو بالتأكيد ما يفسر حقيقة أن البشر مدفوعون لتطوير الأخلاق، وأنهم قد أعطوها أهمية كبيرة في ثقافاتهم المختلفة. إذا سألنا ما هو مصدر سلطة الأخلاق، فإننا لا نتطلع إلى مرسوم من الحكام، أو بشأن أحد العقود. إننا نبحث في الداخل عن احتياج، عن بعض الحقائق النفسية عنا والتي تجعل من المحزن العميق لنا أن نعيش بلا شكل، بلا تماسك، بلا استمرار، وبلا معنى - أن نعيش بلا معايير[١].

يبدو أن وجود مثل هذه الحقيقة واضح من تكاثر المباديء والقواعد والمُثل الأخلاقية في ثقافاتنا المختلفة. إذ تحظى هذه الأمور باهتمام أكبر بكثير مما هو مطلوب لمجرد الملاءمة - أو لمجرد قواعد المرور التي يتطلبها الحذَر. في الواقع، غالبًا ما تُهمَل قواعد المرور الحذرة تلك على نحو مدهش لصالح الاهتمام بالمُثل العليا - بالأشياء التي تجعل الحياة تستحق العيش بدلًا من تلك التي تجعلها أسهل.

لماذا ؟ يقول بتلر: "إن التزامك بطاعة هذا القانون راجع إلى كونه قانون طبيعتك". إنه "التزام أكثر قربًا وحميمية". وعلى الرغم من أن استعارة القانون غامضة، إلا أننا أيضًا نواجه صعوبة أكبر مما أشار إليه في تقرير ما هو قانون

---

[١] يعتبر هذا جوابا وظيفيا، فإننا -بحسب المؤلفة- نبحث في الأخلاق عن ما يوصلنا لحالة استقرار تنسجم مع طبيعتنا، ولكن هذا لا يقدم جوابا عن منشأ طبيعتنا الذي سمح للأخلاق بتلك السلطة، ولا يمكن تقديم جواب متسق عن هذا السؤال بعيدا عن مصدر متعال عن الطبيعة البشرية، فما فعلته المؤلفة هنا هو أقصى ما يمكن التوصل إليه بمنأى عن التصور الديني. (المترجمة).

طبيعتنا – وهذا بالتأكيد هو الدور الذي نتوقع أن تلعبه أخلاقنا. نريدها أن تكون مجموعة من المباديء التي تفصل في النزاعات بين المطالب المختلفة، وبين الأجزاء المختلفة من طبيعتنا، ليس بطريقة تخفف عنا الضغط للحظة فحسب، ولكن بطريقة يمكننا العيش بها، وتشير في الحاضر والمستقبل نحو نوع الحياة التي ترضي طبيعتنا بأكملها على المدى الطويل. ولأن الطبيعة اجتماعية، فلا يجب أن تكون هذه الحياة –كما اعتقدت آين راند وأحيانًا نيتشه– معدلة فقط بحيث تتوافق ورغباتنا الخاصة. ولكن نظرًا لأننا نمتلك إحساسًا قويًّا جدًّا بالماضي والمستقبل، فإنها يجب أن يكون بإمكانها أن تدوم من حيث المبدأ.

هل هذا الاهتمام بالاستمرارية ضعف أو حتى خطأ ؟ لقد هاجمه الكتَّاب غير الأخلاقيين في بعض الأحيان، بما يذكِّرنا بأنه لا يجب أن نكون عبيدًا لماضينا، كما لا ينبغي أن نكون عبيدًا لمن حولنا أو للمجتمع. من الواضح أن هذا صحيح بقدر ما يخبرنا ألا نتصلَّب. فيجب أن نظل قادرين على التغيير. لكن تجنب التصلُّب لا يعني عدم وجود عمود فقري على الإطلاق. تبدو سياسة المرونة الكاملة بلا معنى تقريبًا. وإذا تبنيتُها اليوم، فماذا أفعل غدًا إذا شعرت برغبة في الالتزام بشيء ما مرة أخرى ؟ بالتأكيد لا يحق لنفسي اليوم أن تمنعني من إعادة إلزام نفسي، بما أنها رفعت الراية لكسر تجني ذوات الماضي على ذوات الحاضر.

إننا بالتأكيد لدينا خيار حول مدى الصلابة أو المرونة التي نتحلى بها – حول مدى استعدادنا لإجراء تغييرات أخلاقية. لكن هذه مسألة تفاوت في الدرجة. ففي الأوقات سريعة التغير مثل الوقت الحاضر، هناك أسباب واضحة لعدم التشدد كثيرًا في التغييرات السطحية. ولكن عندما نفكر في

التمسك بمباديء أعمق -عندما نسمع مثلا عن أشخاص قاوموا ضغوطًا رهيبة وهم يعيشون في ظل الظلم- فإننا بالتأكيد نرى مزايا الصلابة كما فعل أجدادنا تمامًا.

إن حياة البشر تميل باستمرار إلى طرح المواقف التي قد تتطلب فيها خدمة المُثل العليا التي يحبها المرء بشدة ويختارها سلوكًا فوريًا يكرهه المرء. على سبيل المثال، يتعرض كثير من الناس في بلدان عديدة للتهديد بمصير حالك لكي يقوموا بخيانة أصدقائهم. وإذا قاوموا، فمن الممكن فعلا أن يوصف سلوكهم بقول أنهم فعلوا ما يريدون حقًا، وقد استخدم كثير من الأخلاقيين هذه اللغة. ولكن هناك شيء غريب ومتناقض نوعا ما حول هذه الطريقة في الحديث، لمّا كان واضحًا وضوح الشمس أن هؤلاء الأشخاص فعلوا ما كانوا مرعوبين من القيام به، وفعلوه لأنهم اعتقدوا أنه يجب عليهم ذلك.

ملاحظات

-حول أصول الأخلاق، تحظى آراء داروين باهتمام كبير. وهي موجودة في كتابه "في أصل الإنسان"، الطبعة الأولى، المجلد ١، الفصل الخامس، "في تطوير الكليات الفكرية والأخلاقية". (الطبعات الأخرى تقسم الفصول بشكل مختلف) وقد ناقشتُ هذه الآراء في كتابي الشر [Wickedness (london, Routledge, 1984) chapter 9]، وقلت شيئًا عن الآثار المضللة لمفهوم لامارك الخرافي عن التطور في كتابي التطور كدين [Evolution as a Religion (London, Methuen, 1985)].

وللاحظات جين جودال عن الشمبانزي، انظر كتابها : [In the Shadow of Man (London, Collins, 1971)]؛ و :

[Through a Window, Thirty Years with the Cbimpanzus of Combe (Weidenfeld and Nicolson, London, 1990)].

<u>الأعمال المقتبس منها في هذا الفصل :</u>

Bishop Butler, Dissertation Upon the Nature of Virtue (1726), section I. Usually printed with his Sermons (my italics).

الفصل ٢٠ :

إلي أي مدى تغيرت الأوضاع ؟

هل المعضلات الأخلاقية شيء جديد ؟

أعتقد أن من يشيرون إلى أن شيئًا ما في العصر الحديث قد غير هذا الموقف جذريًا غالبًا ما ينسون ببساطة الكمَّ الهائل من الأمثلة البسيطة تماما من هذا النوع، ويحيّرون أنفسهم بالنظر عمدًا في المعضلات المختارة فقط وعلى وجه الخصوص، مثل [مثال] طالب سارتر، الذي صُمّمت [حالته] ببراعة لتبدو غير قابلة للحل. إن كلا النوعين من الحالات المتطرفة -الصريحة تمامًا والمحيرة إلى حد اليأس- يحدثان، ولطالما كانا يحدثان دائمًا. لكن ربما لا يكون أي منهما شائعًا جدًا.

هناك كمٌّ هائل فيما بينهما من حالات الصراع المتوسطة التي تقبل بعض الشك، ولكنه شك يمكن حلُّه تمامًا مع الوقت والصبر، إن لم يكن ذلك دفعة واحدة، فبالتدريج في مجموعة من الحالات. ويعد التآكل التدريجي لقوانين الانتقام الوحشية التي تدرجت خلال تاريخ كثير من المجتمعات لصالح أنظمة قانونية أقل وحشية مثالًا من بين أمثلة كثيرة على كيفية ذلك في كثير من الأحيان. وعلى المستوى الشخصي، قد يؤدي الإبداع الأخلاقي الراسخ لدى كثير من الأفراد الذين يحاولون التعامل بحكمة وإنسانية مع بعض المواقف -مثل الطلاق، أو التعامل مع المختلِّين، أو رعاية طفل معاق- إلى طرق جديدة للعيش تجعل المعضلات التي لم تكن قابلة للحل في السابق قابلةً للحل.

ولأن هذا يمكن أن يحدث، فإننا نقع تحت مظلة التزام ما بمعالجة المشكلات الأخلاقية حتى الصعبة منها، وذلك باعتبارها قابلة للحل متى ما أمكن، بدلًا من إعلان أنها ميؤوس منها حتمًا.

التطرفات مضللة

تميل النظرية الأخلاقية إلى معالجة الكتلة المركزية من الحالات وفقًا لأحد النموذجين المتطرفين. وليس ثَمَّ شك في أن الانحياز في الماضي كان غالبًا إلى استيعاب كثير منها في النموذج البسيط والصريح - إلى الحديث كما لو لم تكن هناك صراعات، وكما لو كنا جميعًا نعرف على وجه اليقين ما يجب علينا فعله. ولكن في القرن الماضي حدث ارتكاس إلى الطرف المتطرف الآخر - إلى الحديث كما لو كان لا أحد يعرف ماذا يجب أن يفعل. إن المفهوم الغريب والمتضخم لـ "المعرفة" الذي لاحظناه، قد أعطى قوة لهذا الاقتراح، وتجدر الإشارة مرة أخرى هنا إلى أن كلا طرفي القابلية للحل موجودان بالتساوي في الأمور الواقعية أيضًا. إذ أن هناك كثيرًا من الأسئلة بلا جواب حول الوقائع. فإذا سأل شخص عن الاستثمارات التي ستحقق أفضل أداء في غضون عام، أو ما سيكون عليه الطقس في ذلك الوقت، أو كيف كان الطقس في يوم معين من عام ٢٠٠٠ ق.م، أو حتى مَن الذي قتل أولوف بالمه[1] (Olof Palme)، فلن يحصل على إجابة أسرع بأية

---

[1] من أشهر الشخصيات السياسية السويدية، شغل منصب رئيس الوزراء وعُرف بمواقفه الجريئة والقوية، وتعرض لاغتيال بطلق ناري عام ١٩٨٦م، ولم يُعرف قاتله حتى الآن، وأغلق البحث بشأن قضيته. (المترجمة).

حال مما حصل عليه في حالة شاب سارتر.

يمتد عدم اليقين هذا أيضًا إلى القضايا العملية غير الأخلاقية والتي تتطلب حكمًا. فقد يشعر المستثمرون الذين يحاولون الاختيار بين استثمارَين متنافسَين بالحيرة لأنه يبدو أن الاعتبارات على الجانبين تتمتع بنفس القوة. فهل يحتمل أن هذا هو ما أقلق شاب سارتر أيضًا ؟ هل ينبغي أن نعتبره في وضع بسيط، مثل الحمار الذي يتضور جوعًا بين حزمتين متساويتين من التبن أو بين مسارين متوازنين بالتساوي ؟

إنه يشبه الحمار بوجه ما، حيث يؤدي تغيير قوة الاعتبارَين إلى تسهيل موقفه. إذ تختفي الصعوبة التي يواجهها الحمار إذا تحرك قليلًا إلى أحد الجانبين، أو إذا أزيل قليل من التبن من إحدى الحزمتين. وبالمثل، إذا أصبحت والدة الشاب أكثر استقلالية، أو إذا اقتربت الحرب من بلدته، فقد يكون قادرًا على الاختيار على الفور.

وهكذا فإن النقطة المتعلقة بتكافؤ القوى مهمة، وفي بعض المعضلات قد تكون هي كل ما يربكنا. إذا كنا مترددين للغاية بشأن ما نرتديه هذا المساء، فقد ندرك ذلك ونجري قرعة فحسب؛ فجميع الملابس المنافِسة متكافئة تمامًا. ولكن في الحالات الأكثر خطورة، هناك مشكلة أخرى. فما يجعلها مؤلمة -ما يجعلها في الواقع خيارات أخلاقية- هو أن الجانبين ليسا متوازنين بالتساوي فحسب، بل إنهما يناشدان جوانب مختلفة من طبيعتنا. والاختيار بينهما هو تفضيل جزء من الذات على الآخر، وما يحيرنا هو أننا لا نرغب في إلزام أنفسنا بذلك.

لقد جمد لنا سارتر ذلك الشاب إلى الأبد في حالة الورطة تلك، مؤكدًا

أنه لا يمكن قول شيء لمساعدته فيها. ومثله برنارد ويليامز (Bernard Williams)، في كتابه الحظ الأخلاقي (Moral Luck). فقد قدم قضية غوغان[١] (Gauguin) بقوة، مترددًا فيما إذا كان عليه أن يترك عائلته من أجل فنه، كمثال على معضلة يعتقد ويليامز أنه ليس لها إجابة من حيث المبدأ.

ما الذي يعنيه ذلك ؟ إن السؤال عن "ما إذا كانت هذه المعضلات لها إجابات" ليس سؤالًا متعلقا بالوقائع بالطبع، مثل [السؤال عن] ما إذا كانت هناك عملة معدنية تحت الخزانة. لدينا هنا سؤال أخلاقي حول ما إذا كان الاستمرار في محاولة التفكير في إجابة أمرًا مُجديًا. إن المشكلات التي لم نفكر فيها حتى الآن قد تكون كذلك. فإذا كان المرء يبحث عن طريقة للتوفيق بين مسألتين –طريقة لتحقيق مزيد من العدالة لكليهما أكثر مما يبدو أنه ممكن حتى الآن– فيمكن أن يجد مثل هذه الطريقة في كثير من الأحيان. ولكنه لن يجدها طبعا إذا قرر المرء مسبقًا أنه في مأزق مأساوي تكون فيه المسألتان في منافسة غير قابلة للحل.

أعتقد أن ويليامز متحمس لشنِّ حملة أخلاقية لأجل الواقعية (realism)، سواء في الاعتراف بحقيقة المنافسة القاسية التي تحدث فيها، أو في عدم ادعاء أن الفضيلة تربح دائمًا – في عدم الأمل بأن لا يخسر المرء شيئًا إذا فعل ما يُفترض تقليديًّا أنه واجبه. إن هذه الواقعية ضرورية بالفعل. لكن لن يكون من الواقعي تعميم هذا الإصرار على عادة فارغة تتمثل في

---

[١] رسام فرنسي شهير عاش في القرن التاسع عشر، وفاجأ زوجته ذات يوم بأنه ترك وظيفته من أجل فنِّه، مما أدى إلى إفلاسه فانفصل عن أسرته. (المترجمة).

قبول كل المعضلات بوصفها نهائية، لأن هذا يشل التفكير. وقد تمكن أسلافنا عبر الزمن من إعادة التفكير في أعراف كثيرة -كالنزاعات والانتقام على سبيل المثال، وشنق الناس بسبب سرقة الأغنام- بطريقة أظهرت مسارًا ثالثًا لما كان يفترض سابقًا أنه معضلات لا مفر منها. وبطريقة مبسطة، فإن الأشخاص الذين يحاولون فعل ذلك باستمرار يؤثرون طوال الوقت في تغيير الأعراف بالتدريج.

ما مدى شيوع المعضلات غير القابلة للحل على أيّة حال ؟ هناك بالفعل كثير من المشكلات التي تبدو غير قابلة للحل للوهلة الأولى. لكن الناس -في الحالات الأخلاقية وغير الأخلاقية على حد سواء- يواصلون التفكير في هذه الأمور حتى يصطدموا في الغالب ببعض الاعتبارات الحاسمة. وفوق هذا، إذا أصبح نوع معين من المعضلات شائعًا، يميل الناس إلى التفكير والتحدث عنه أكثر، بحيث يصبح إيجاد الاعتبارات الحاسمة أسهل. وفي مجتمع اعتاد الحروب، لم يكن [مثال] شاب سارتر محيرًا بالتناصف [بين الخيارين]، لأنه كان سينشأ بين آخرين واجهوا هذه المشكلة من قبله. نعم كان اختياره سيظل صعبًا، لكنه لم يكن ليبدو غير مفهوم تمامًا.

المعضلات الأخلاقية والتراجيديا

في الأدب القصصي، اللحظة التي تبدو فيها الأشياء غير قابلة للحل هي التي يقع عليها الاختيار للقصة طبعًا في كثير من الأحيان، وقد تُبتكَر الحبكة عمدًا لجعلها أكثر صعوبة. وهذا أمر مشروع تمامًا، لأن مثل هذه الأشياء تحدث بالفعل، وكذلك لأنها تلقي الضوء على طبيعة الاختيار الذي يريد

الكاتب إظهاره لنا. ورغم أن التراجيديا ليست الحياة كلها، ورغم وجود صورة بغيضة جدًّا من الخداع الذي ينطوي عليه التظاهر بأن المرء في وضع مأساوي عندما لا يكون كذلك، إلا أنها بالتأكيد من الأهمية بمكان.

لكن هل هناك شيء مأساوي بصورة غريبة لا مفر منها في وضعنا اليوم ؟ هذا يُعتقد بصورة شائعة جدًّا، لكني أشك في أنه يعدل نضال الناس في العصور السابقة. الفرق الذي غالبًا ما يكون موجودًا بين المأزق الحديث والمأزق السابق يظهر أحيانًا بالقول (على سبيل المثال) إن هاملت هو بطل حديث ولكن مكبث ليس كذلك[١]. الفرق هو أن مكبث "يعرف" أن ما يخطط خطأ -ليس لديه أدنى شك في ذلك- بينما هاملت غير متأكد تمامًا من هذا الشيء بالذات. كان مكبث يعمل ضمن قانون أخلاقي واحد لا جدال فيه، بينما هاملت عالق بين قانونين - بين سلوك انتقام بسيط ونظام إنساني أكثر حساسية أنتَ فيه لا تقتل الناس، ولا سيما أفراد عائلتك بدم بارد. وهكذا (تستمر الحجة) كان لسؤال مكبث حول ما يجب أن يفعله إجابة بسيطة جدًّا، بينما لم يكن لدى هاملت أيَّة إجابة. وبالتالي فإن مأزق هاملت هو المأساوي الأكثر عمقًا، لكنه أيضًا هو المأزق المحكوم علينا جميعًا به الآن بعد أن اختفت اليقينيات الأخلاقية في الماضي إلى الأبد.

---

[١] القصتان باختصار: هاملت شاب دنماركي يقتل عمُّه أباه من أجل الوصول إلى المُلك، ويتزوج عمُّه من أمه بعد قتل والده، لكن والده يخبره بخيانة عمه وأمه فيخطط للانتقام منهما. أما مكبث فهو قائد اسكتلندي للملِك دنكان، تقدم له الساحرات نبوءة مفادها أنه سيصبح الملك، فيخبر زوجته التي تضع خطة لقتل الملِك، ويتردد مكبث في ارتكاب هذه الفعلة، ولكنه يرتكبها في النهاية بإلحاح من زوجته. (المترجمة).

ما الذي يجب أن نستخلصه من هذا التفريق ؟

إنه بلا شك تقسيم مثير للاهتمام بين نوعين من التراجيديا. لكن من المؤكد أن هذا التقسيم ليس عصرًا أو حقبة؛ إنه [تفريق] بين نوعين من الشخصيات المركزية، وكلاهما موجود في جميع الأوقات. إنه تقريبًا تفريق بين الشخص الذي يفكر في الأسئلة الأخلاقية، والشخص الذي لا يفكر. ومن الصحيح تمامًا أن مكبث يرى مسألة قتل دنكان (Duncan) من عدمه باصطلاح الأبيض والأسود. فبالنسبة له، هذا الفعل خطأ ببساطة :

"إنه يثق بي ثقة مضاعفة؛ أولًا لأني قريبه، ومن رعاياه، وكلاهما حائلان قويّان دون تلك الفعلة، ثم لأني مُضيفه الذي من واجبه أن يوصد الأبواب في وجه من يرغب بقتله، لا أن أحمل عليه السلاح بنفسي. ثم إن دنكان هذا كان يمارس صلاحياته دائمًا في وداعة، وكان نزيهًا للغاية في منصِبه...

إنه ما من حافز لدي على إصابة هدفي سوى طموحي الوثّاب، ذلك الذي لا يتجاوز هدفًا إلا وينقضُّ على آخر".

(Act I, scene vii)

في هذه المرحلة، كان تقريبًا يُحدث نفسه للتخلي عن المخطط، لكن هذا الانعكاس كان أضعف بكثير من أن يقاوم ازدراء زوجته عندما يذكره لها. لم تكن مضطرة لأن تجادل. فما كان هدف مكبث في بداية المشهد ما زال هدفه في النهاية. فقد كان يرى أساسًا أن مشكلته في هذه المرحلة مجرد مشكلة تتعلق باتخاذ قراره لفعل هذا الشيء الخطأ. وهذا يبدو له مشروعًا بسيطًا تمامًا رغم أنه وجده صعبًا. وعندما رغب في "حافز"، كان بالتأكيد

يتوق إلى مَظلمة – استفزاز من دنكان من شأنه أن يحمسه ويجعله يتغلب على الصعوبات التي ما زال خياله الجامح يثيرها. وإذا تعذر ذلك، فإنه يريد أن يتخذ شخصٌ آخر قراره نيابة عنه –كما حمَّسته الساحرات على ذلك في المقام الأول– وكان سيقبل هذه الخدمة من زوجته على الفور.

كلاهما كان يرى القرار قرارًا منعزلًا –خطوة ضرورية في تقدمهما التصاعدي، مثل الانتقال إلى منزل أو شراء بعض الدروع الجديدة– وهو شيء يمكن نسيانه بعد ذلك. إن المدى الذي أساءا به فهم أنفسهما –وبالتالي [فهم] موقفهما بالكامل– في افتراض ذلك هو ما يشكِّل المأساة. لقد فكَّرا في الجانب الأخلاقي لفعلهما باعتباره شيئًا بسيطًا ومحدودًا يمكن وضعه في مكانه من خططهما وتنحيته جانبًا دون خسارة. لكنهما وجدا أنهما مخطئان.

إن الإشارة إلى ذلك لا تعني أن يكون المرء عاطفيًّا أو أخلاقيًّا. فهذا لا يعني أن الجريمة لا تؤتي ثمارها أبدًا. وإنما هي ببساطة ملاحظة تتمثل في أن الأخلاق تميل إلى أن تكون أكثر انتشارًا وغالبًا ما تكون أكثر عمقًا مما تبدو. فهاملت، الذي يدرك ذلك جيدًّا منذ البداية، لم يكن ليسقط على الأرجح في شرَكٍ بهذه البساطة، وبالتالي فإن الشرَك الذي يواجهه كان بالفعل أكثر تعقيدًا. إنه لا يعرف ما يجب عليه فعله، ونحن لا نعرف أيضًا في الحقيقة. لقد كان معذورًا في قوله :

"يا له من زمان معوجٍ !

ويا لها من نكايةٍ بغيضة، أن أكون قد وُلدتُ لأقوِّمَ اعوجاجه".

(Act I, scene v)

لم يكن هذا التفكير ليخطر أبدًا ببال مكبث.

معضلات أقدم

لكن هل هذا يعني أن مأساة هاملت مأساة حديثة على وجه الخصوص ؟ يصعب أن نقول ذلك. فمنذ ما يقرب من خمسة وعشرين قرنًا، في بداية المأساة الأوروبية، عالج إسخيلوس (Aeschylus) معضلة مماثلة لأوريستس (Orestes)، الذي يجب أن يقرر ما إذا كان سيقتل والدته لأنها قتلت والده. كُتِبَت [ثلاثية] إسخيلوس المسماة أوريستيا[1] (Oresteia) كمحاولة واضحة تماما للتعامل مع صدام واسع النطاق للأنظمة الأخلاقية التي يثيرها مأزق أوريستس. وبالمثل، فإن [مخطوطة] البهاغافاد جيتا[2] (Bhagavad Gita) التي تمت كتابتها قبل قرن من الميلاد أو أكثر، تبدأ مع مناشدة أرجونا (Arjuna) الحماسية لكريشنا (Krishna) ليخبره بما يجب أن يفعله على الأرض لتجنب الحرب التي فرضها عليه أعمامه، الذين يغزون مملكته :

"كريشنا، رغم انه سيكون عليهم قتلي، إلا أنني لم أكن لأقتلهم، ليس لأجل الهيمنة على العوالم الثلاثة، ولا على الأرض وحدها !... حتى لو كان الجشع أفقدهم الشعور، فلا يعرفون أن تدمير الأسرة شر، وأن

---

[1] من أشهر الثلاثيات التراجيدية اليونانية لكاتبها أسخيلوس. (المترجمة).

[2] من الكتب المقدسة في الديانة الهندوسية، يتألف من حوالي ٧٠٠ قطعة، ويبدأ بحوار بين كريشنا الموصوف فيها بالسيد المبارك وبين البطل الملحمي والمحارب منقطع النظير أرجونا. (المترجمة).

نقض المرء لعهده جريمة، كيف لا ينبغي أن نكون حكماء بما يكفي لتجنب هذا الفساد ؟ .. هل نحن حقًّا عازمون على ارتكاب فعلة شريرة شنيعة، عندما نتقصَّد ذبح قومنا لأننا نشتهي حلاوة السيادة ؟ دَع بني درِيتاراشترا (Dritarashtra) –والسلاح بأيديهم– يقتلوني في المعركة، على أنني سأكون أعزل ولن أدافع عن نفسي؛ فإن في ذلك أكبر سعادة بالنسبة لي".

بيد أن كريشنا يحذره بأنه لا يوجد مخرج إلا بهذه الطريقة؛ فرفضُ التصرف يبقى تصرفًا. ونحن في العالم وعلينا أن نلعب دورنا فيه.

إن الحقيقة المتمثلة في أن المعضلة لا مفر منها تعتبر نقطة البداية للتصرف في كل من الموقفين المأساويين. إذ لم يكن التهرب ممكنا في أيٍّ منهما. يجب بالفعل اقتراف العمل الرهيب. لكن ما يفعله الكُتَّاب بعد ذلك هو أنهم يتعاملون مع المعنى. ويستخدمونه كنقطة انطلاق نحو طريقة جديدة تمامًا لرؤية العالم.

في [ثلاثية] أوريستيا، تشارك أثينا وأبولو في مساعدة الناس على النضال من أجل دولة تفسح فيها أنظمة الانتقام الطريقَ لنوع أكثر إنصافًا من العدالة. لقد انتهى الخلاف الدموي الذي بدا وكأنه سرمديٌّ. ومن نصيحتهم أيضًا، أن لا تُحتقَر المشاعر العميقة البدائية التي تدعو إلى الانتقام، بل تجد مكانًا للاعتراف بها في قلب الإنسان. يظهر تفسير مختلف لما يعنيه أن تكون إنسانًا – إنه انسجام مع الآخرين أقل اندماجًا وآليّة، وأكثر حرية ووضوحًا. وفي البهاغافاد جيتا، يخبر كريشنا آرجونا كيف يجب عليه المضي قدمًا، متجاوزًا مؤهلات رجل الدولة الحكيم والمتوازن التي كانت مُثله العليا حتى الآن، إلى نوع من الانفصال الذي يمكنه من خلاله اقتراف تلك الفِعال

الرهيبة المطلوبة منه حقًّا، ولكن دون السقوط في هوة الدوافع الرهيبة التي تصاحبها عادة. وهذا طبعًا يتطلب تغيرًا أوسع بكثير - يتطلب فهمًا للمعنى الذي تكون فيه كل الأشياء الدنيوية وهمًا، وفهم الحقيقة الأعمق التي تكمن وراءها. إنه يدعو إلى التنوير.

إن هذه حلول ميتافيزيقية - أي أنها تتعلق بالافتراضات الخلفية للفكر، بالرؤية الشاملة للعالم التي تحوي الأسئلة التفصيلية. إنهما احتمالان فقط من بين احتمالات كثيرة ممكنة. ونظرًا لأن هذا ليس كتابًا عن الميتافيزيقيا، فلا يمكنني معالجتها بالكامل هنا. لا يمكنني إلا أن أشير إلى مدى ظهورها بصورة طبيعية من أي تفكير جاد حول هذه المعضلات، ومدى اتساع نطاقها أكثر مما كان متوقعًا. إنها ليست محاولات فاشلة للإجابة على سؤال "ما الذي يمكن لهذا البطل خصوصًا أن يفعله الآن لتجنب الشر ؟" فإنها تقبل أن لديه خيارًا من الشرور. لكنها تستمر في التفكير فيما يعنيه هذا الاختيار، وفي محلِّ الشر من الكون بأسره.

هل الميتافيزيقا رفاهية ؟

هناك من يفترض أن مثل هذه الحلول أصبحت الآن مستحيلة، لأن كل الميتافيزيقيا -كما اقترح أوجست كونت (Auguste Comte)- قد عفا عليها الزمن، وأصبحت مجرد خيال خاطيء ينتمي إلى طفولة الجنس البشري - فهي مجرد مجموعة من الافتراضات غير الضرورية المستخدمة في عملية التخلي عن الراحة الطفولية المتعلقة بالدين. تلك هي الفوضى. فالميتافيزيقا ليست شيئًا يمكنك التخلص منه؛ إنها شرط ضروري للفكر الممتد بأسره.

فأن يكون لديك ميتافيزيقيا يعني أن يكون لديك بنية مفاهيمية يقوم عليها تصور الفرد للعالم، وخريطة عامة لكيفية وجود العالم وكيف يمكن أن يكون. من الواضح أن المذاهب الميتافيزيقية تشمل أشياء ضرورية مثل الرؤى حول الضرورة السببية، كالحتمية واللاحتمية. رؤى حول واقع الأشياء المادية وإمكانية المعرفة، وحول الطريقة الصحيحة للتفكير في العقل والمادة، والزمان والمكان، والأكثر أهمية بالنسبة لأكثرنا - رؤى حول الطبيعة البشرية ومصير الإنسان. إنها الافتراضات المسبقة الأكثر عمومية في فكرنا، والتي بدونها سيظل مجموعة مشوهة من القصاصات بلا فائدة. لقد كان لكونت وأتباعه ميتافيزيقا خاصة بهم؛ ولم يكونوا بلا [ميتافيزيقا] على الإطلاق.

أما أولئك الذين ينتمون إلى قناعة كونت فقد يغريهم أن ما يقال في [ثلاثية] أوريستيا والبهاغافاد جيتا يجب أن يكون قد عفا عليه الزمن لأنه يتضمن آلهة. سيكون هذا سطحيًا. ففي الحقيقة، الآلهة في كلتا القصيدتين هم ببساطة مستشارون. إنهم ليسوا حكّامًا ينزلون بآلات لأداء المعجزات أو لفرض حل جاهز؛ بل هم تجسيدات للحكمة. وهم أيضًا كائنات بداخل الكل، وليسوا مسؤولين عنه، وتتعلق مساهمتهم بالطريقة الصحيحة للتفكير في هذا الكل.

ومع ذلك فليس من قبيل المصادفة طبعًا أنهم إلهيون. إن البشر الذين يحاولون توسيع آفاقهم، وإيجاد سياق مناسب للنظر في المعضلات الصعبة، عادة ما يستدعون بُعدًا إلهيًا بالفعل. وتختلف النتائج في الجودة من أعلى الإنجازات البشرية إلى أدناها، ويبدو أن هناك القليل من الشك في أن كونت كان طفوليًا عندما نسبها كلها إلى طفولة الجنس [البشري] - إذا كان الجنس [البشري] قد مر فعلًا بطفولة.

كانت محاولة كونت جزءًا من حملة تعتبر سمة مميزة جدًّا للعصر "الحديث"، لجعل الميتافيزيقا اقتصاديَّة أكثر - أن لا نؤمن إلا بأقل قدر ممكن من الأمور البعيدة عن خبرتنا الفعلية. ورغم أن بعض هذه الاقتصادات مجدية فعلًا، إلا أن الحملة تعاني من عيبين خطيرين.

أحدهما هو الغطرسة المخادعة فيما يتعلق بالنطاق الفعلي لخبرتنا. فهذه الخبرة مشاكسة للغاية لدرجة أن الافتراضات الواسعة جدًّا التي تتجاوزها أمر محتوم تمامًا؛ والشيء الوحيد الذي تكتسبه من التصريح بالاقتصاد هو أنك لا تعرف أنك تفترضها. لقد ظهر في الأزمنة الحديثة عدد كبير من الأنظمة الميتافيزيقية التي يُفترض أنها اقتصادية - على سبيل المثال أنظمة هيوم، وماركس، ونيتشه، وفرويد، وسارتر، وآير. وأصبح من الواضح تدريجيًّا أنها لا تحقق الاقتصاد، لأن ما تحاول فعله ببساطة لا يمكن أن يتم. وغالبًا ما تكون ذات تعقيد متكلِّف، وتحتوي على عقائد شاذة.

والعيب الثاني هو الاقتصاد الخاطيء، أو فقدان العناصر الضرورية من الفكر. إن حفظ الاعتقاد مثل حفظ المال، ليس غاية في حد ذاته؛ بل وسيلة للإنفاق الرشيد. يمكنني بسهولة أن أقلِّص مدى معتقداتي عن طريق أن أصبح ذاتويَّة[1]، وبالتالي أتوقف عن الاعتقاد بأن الآخرين واعين. أو يمكنني أن أصبح ظاهراتيَّة[2]، وبالتالي أتوقف عن الاعتقاد بوجود الأشياء

---

[1] فكرة فلسفية تقول بعدم وجود شيء سوى الأنا أو الذات، ولا يمكن وفقا لها معرفة العالم الخارجي أو العقول الأخرى. (المترجمة).

[2] فكرة فلسفية تقول بأنه لا يمكن تسويغ وجود الأشياء بجواهرها أو ذاتها، ولكن كظواهر مدركة تقع في الزمان والمكان. (المترجمة).

المادية عندما لا أكون بحضرتها. لكن ذلك لن يكون اقتصادًا، بل سيكون نوعًا جامحًا من البُخل. والسؤال الصحيح الذي يجب طرحه حول الرؤى الميتافيزيقية الباهظة فيما يبدو هو :

ما هي وظيفتها ؟ وماذا تحقق ؟

إنها موجودة لتقدم الخلفية التي تجعل التفكير الآخر، وبالتالي العمل الآخر، أمرًا ممكنًا. وهذا ما نحتاجه عندما نواجه معضلات مأساوية. والسؤال الذي يجب أن نسأله حول الأنظمة الميتافيزيقية هو :

هل هي تفعل ذلك لنا ؟

في بعض الأحيان طبعًا لا يكون التفكير ميتافيزيقيًّا بصورة مباشرة. ويكون ما يُقدَّم ما هو إلا مجرد رؤية تخيلية جديدة تغير نظرتنا للأشياء على المستوى اليومي بالتدريج. وهذا بالضبط ما يفعله شكسبير. فإذا سُئل المرء عما إذا كان هناك أي مغزى أخلاقي في هاملت، فسيكون من غير المقبول بالطبع أن يقول إن المسرحية عبارة عن مساحة ضد مفهوم الانتقام. إنها ليست كذلك. لكنها تتعلق بالانتقام. إنها دراسة لما سيكون عليه الحال عندما تنساق إلى حالة منه ويتوجب عليك أن تعيشه حتى النهاية. وتأثير ذلك -كما فعل شكسبير مرارًا وتكرارًا- هو أنه يضفي الطابع الإنساني والحضاري، ويثير الخيال، ويتيح المراقبة المباشرة للأعراف بدلًا من مجرد التعامل معها في صورة نمطية. وإذا نجح هذا، فلعله يسهم في تفادي مثل هذه المواقف تدريجيًّا. على أن هذا لن يعني أبدًا أنه لن توجد معضلات مأساوية أخرى، بل ستتكرر بالتأكيد. إن ما تفعله التراجيديا إذَن ليس إظهار أن التفكير الأخلاقي مستحيل، وإنما إثارته واستدعاء المزيد منه.

-لقد تحدثت أكثر عن المعضلات الأخلاقية وخصوصًا عن معاجة برنارد ويليامز لها في الفصل الثاني من كتابي الشر (Wickedness) مع مناقشة أكمل لمعنى اللاأخلاقية.



خاتمة

على مدار هذا الكتاب الصغير، كنت أقترح أننا -بعيدًا عن كوننا عاجزين في مسألة التفكير الأخلاقي- لدينا قوى هائلة للاضطلاع بهذه المهمة الصعبة. وإذا كان الأمر كذلك، فيبدو أنه من السفَه أن نستمتع بالقيود والموانع المربكة التي تمنعنا من القيام بذلك. على سبيل المثال لا الحصر، يجدر بنا أن نتذكر مصير مارغريف براندنبورغ[1] (Margrave of Brandenburg). يبدو أنه لم يكلف نفسه عناء النظر في بريده، وبالتالي لم يفتح قط قطعة موسيقية مميزة أرسلها إليه أحد رؤساء جوقة الكنيسة الدؤوبين كهدية. وقد عُثر عليها دون أن يراها عند وفاته.

كان اسم رئيس الجوقة ج. س. باخ (J.S. Bach)، وقد احتوى الطرد على ما نسميه الآن كونشيرتو براندنبورغ الستة[2]. لا تُعرف كثير من الأمور الأخرى عن المارغريف. ولا شك أنه كان رجلًا ممن حصلوا على كثير من الهدايا. لكن يبدو أنه قد يكون مثلنا، كان يفكر أحيانًا في أن الحياة شاقة عليه، وأنه لم يحالفه أبدًا الحظ الذي يستحقه. ويبدو أنه لم يخطر بباله أنه كان بإمكانه تحسين وضعه بمجرد فتح بريده.

---

[1] براندنبورغ كانت إمارة كبيرة في الإمبراطورية الرومانية، والمارغريف هو لقب القائد العسكري المكلف بالدفاع عنها، والمقصود هنا هو كريستيان لودفيغ. (المترجمة).

[2] تراكيب موسيقية ما زالت تعتبر من أفضل تراكيب الأوركسترا في العصر الباروكي. (المترجمة).

سيكون من المؤسف بالتأكيد أن نكرر هذا الخطأ فيما يتعلق بتلك الهبة الرائعة للغاية، وهي قدرتنا على إصدار أحكام أخلاقية.

امسح الكود .. انضم إلى مكتبة



الأحكام الأخلاقية ؟

تناقش المؤلفة الجدل الأخلاقي المتزايد حول إصدارنا أحكامًا أخلاقية على سلوك الآخرين ، أو إصدار الآخرين أحكامًا أخلاقية على سلوكنا ، محاولة تقديم رؤية مبسطة حول كيفية التفكير الفلسفي في المسائل الأخلاقية ، عن طريق طرح قضايا حيوية عديدة تواجهنا ونواجهها في حياتنا اليومية ، وليس من خلال إطارات نظرية جامدة .

وفي أثناء هذا النقاش ، يطرح الكتاب سؤالا محوريًّا : « ألا يمكننا إصدار أحكام أخلاقية ؟ » فيصحبنا في إجابة هذا السؤال من قول : « بلى يمكننا ذلك » إلى قول : « لا يمكننا إلا أن نفعل ذلك ! » ، وهذا في إطار إعادة النظر في نسبية الأخلاق ، ونقد الرؤية الفردية للعلاقات بين البشر والتذرع بالحرية الفردية لتسويغ أهواء الأفراد ، موجِّهًا القارىء بذلك إلى أن الأخلاق ليست مجرد مسألة رأي أو ضربًا من الأذواق الشخصية ، وإنما هي جزء أصيل من الطبيعة البشرية ، وواحدة من لوازمها التي لا يمكن للإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًّا أن يفرّ منها أو من تبعاتها .

المترجمة

ماري ميدجلي هي فيلسوفة أخلاق بريطانية شهيرة ، توفيت عام 2018م عن عمر ناهز الـ 99 عاماً ، لها عدة كتب منها كتابنا هذا والذي تم نشره في عام 1991م.

MARY MIDGLEY

E-Mail:dalailcentre@gmail.com جوال : ٠٥٣٩١٥٠٣٤٠
Dalailcentre/



